LE MUSÉON.

LE MUSÉON

REVUE INTERNATIONALE

PUBLIÉE PAR

LA SOCIÉTÉ DES LETTRES ET DES SCIENCES

TOME VIII

JANVIER 1889

LOUVAIN

IMPRIMERIE LEFEVER FRÈRES ET SŒUR

30, RUE DES ORPHELINS, 30

—

1889.

ÉTUDES

SUR LA PHILOSOPHIE D'AVERROËS

CONCERNANT

SON RAPPORT AVEC CELLE D'AVICENNE ET GAZZALI

PAR

A. F. MEHREN.

II *(suite)*.

Après cette préface Gazzali nous communique en peu de mots les diverses opinions des anciens philosophes sur l'éternité du monde, et ne voulant produire que les preuves les plus importantes, il expose d'abord la première, et c'est par elle aussi qu'Averroès commence ses observations, toujours précédées du texte entier, ou de morceaux du commencement des sections de Gazzâli ; et cela va ainsi jusqu'à la fin du traité. De cette manière nous avons une partie du texte de Gazzâli en double ; nous n'y avons trouvé que bien rarement des variantes, et alors ordinairement elles sont tout à fait insignifiantes. — L'introduction du téhâfut d'Averroès ne contient que trois lignes, dont nous donnerons ici la traduction littérale (1) : « Au « nom de Dieu, le miséricordieux, le clément ! Après avoir « loué Dieu dont l'existence est nécessaire et élevé nos prières « pour les envoyés de Dieu et ses prophètes, nous déclarons « ceci : le but du traité actuel est de montrer les divers degrés « de déclamations vaines du traité de Gazzâli, nommé at-téhâfut, « proclamées comme vérité pure et satisfaisante à tous, bien « que la majeure partie n'accuse qu'un défaut complet de juge- « ment et de démonstration solide. » Quant au style du téhâfut d'Averroès, comparé à celui de Gazzâli, on ne pourrait refuser la préférence à celui-ci ; il est plus facile et lucide, mais c'est aux dépens du contenu qui devient parfois quelque peu bouffon. Voir p. e. l'objection de Gazzâli dirigée contre l'opinion d'Avi-

(1) V. le téhâfut d'Av. éd. de Boulaq. p. 1, l. 1-3.

cenne : que le but du mouvement des sphères célestes est leur désir du perfectionnement : « La recherche du perfectionne-« ment, dit Gazzâli (1), moyennant l'ubiquité générale doit être « regardée plutôt comme une stupidité que comme un entraî-« nement vers Dieu. Supposons p. e. un homme sans occupa-« tions et pourvu de moyens nécessaires pour satisfaire aux « désirs de sa fantaisie, parcourant le monde entier sous prétexte « de s'approcher de Dieu et d'effectuer son perfectionnement « par la visite de tous les lieux imaginables ; certainement « on dirait de cet homme qu'il ne fait qu'augmenter sa stupi-« dité et qu'il s'approche de la folie. » A quoi Averroès ajoute : « On supposerait facilement que cette déclamation insipide « dérive d'un homme, soit méchant, soit ignorant, bien que « Gazzâli ne soit ni l'un ni l'autre ; mais quelquefois une parole « stupide échappe à un homme qui ne l'est point et une parole « méchante à un homme sans méchanceté. Tout cela ne prouve « que le défaut du sens commun de cet homme entraîné par des « vieux préjugés.... La comparaison du mouvement des cieux « à celui d'un homme, chargé de la défense d'une ville et « rôdant jour et nuit autour de la ville pour observer l'ennemi, « serait bien juste ; si au contraire cette personne n'a d'autre « but que celui, comme le dit Gazzâli, de se perfectionner par « l'acquisition de qualités infinies, on le dirait fou.... » Du reste il faut excuser le style quelquefois peu clair d'Averroès, car il est strictement lié au texte de Gazzâli, vu que celui-ci n'exerce sa critique que sur les thèses philosophiques déterminées souvent arbitrairement par lui-même, et qu'il ne fait, selon Averroès, que jouer le rôle du mauvais avocat d'une cause dans laquelle il débite au nom de son commettant des discours, qu'il n'a pas la permission de tenir (2). La prolixité et la réitération, unies à cette propriété commune à ces deux traités qu'ils ne donnent ordinairement aucun résultat positif, mais roulent presque toujours sur des discussions polémiques, causent souvent au lecteur la fatigue et le dégoût.

Quant au 3e tehâfut de *Khodjah-Zâdeh*, écrivain turc, ajouté à la fin de l'édition de Boulaq, nous n'aurons pas besoin d'entrer en de grands détails pour examiner cet ouvrage ; comparé aux

(1) V. le téh. de Gazz. p. 61, l. 19 et celui d'Averr. p. 121 l. 9.
(2) V. le téhâfut d'Averroès, p. 48, l. 8.

deux autres, il manque totalement d'originalité, c'est uniquement une imitation insipide de Gazzâli, composée par ordre du sultan *Muhammed Khan b. Murad Khan* pour propager l'orthodoxie Islamite. « Si quelquefois » dit l'auteur à la fin de la préface contenant l'éloge du sultan ; « je me suis éloigné de « mon grand maître (Gazzâli) en décelant quelques inadver- « tances, ce n'est pas pour déprécier ses mérites ; tout au con- « traire, je mets des faits de ce genre plutôt au compte des « copistes que de l'auteur, qui abimé par ses occupations « nombreuses et graves n'a pas toujours eu le temps nécessaire « de faire la révision de son traité, comme c'est le cas de tous « les ouvrages anciens et modernes conformément au verset « du Coran : » Si tout autre que Dieu en était l'auteur, ne trou- « veraient-ils pas une foule de contradictions. » (1)

L'auteur, mort l'an de l'H. 893 = 1487 Ch., commence son traité, assez étendu et prolixe, par une prière à Dieu (2) : « Au nom de Dieu clément et miséricordieux ! Nous nous approchons de ta majesté, et nous nous rendons à ta porte, toi dont l'existence est nécessaire, toi qui verses tes biens et ton abondance partout ; nous nous réfugions en ton pouvoir et nous tenons à tes liens ; ô toi principe de toute la création et but suprême de tout ! répands sur nous les lumières de la sainteté et donne-nous la grâce de ta familiarité, toi qui ne deçois personne de ceux qui t'invoquent ; dont la bonté et la miséricorde sont infinies, toi lumière de nos chemins et révélateur de la vérité, etc. »

III.

Qu'il nous soit permis d'ajouter à ces études, pour prouver ultérieurement la tendance religieuse ou Coranique d'Averroès, la traduction de quelques extraits du téhâfut, et d'abord du chapitre important où il nous donne une idée assez claire de l'origine de la doctrine bizarre qui admet la création immédiate du 1er intellect par Dieu, et de celle des sphères célestes émanant en ordre régulier, l'inférieure de la supérieure.

(1) V. le Coran S. IV, v. 84.

(2) Comp. Hadji Chalfa t. II, p. 475. Ce traité comprend 133 pages in-8 bien serrément imprimées.

La réfutation d'Averroès concerne le 3me chap. du téhâfut de Gazzâli portant comme entête : « *Du subterfuge des philosophes affirmant que Dieu est le créateur du monde, et que le monde est son œuvre* » où Gazzâli lui-même en démontrant que cette assertion ne se comprend que métaphoriquement, sans avoir aucun sens réel, nous expose, à sa manière, le système entier. Pour comprendre la réfutation d'Averroès, il nous faut reproduire d'abord l'objection de Gazzâli : « Pourtant, dit-il au nom des philosophes, si l'on pénètre bien notre doctrine, toute difficulté disparaîtra (1) », puis il continue ainsi : « Toutes les entités qui existent, se divisent selon qu'elles se « rattachent à un substrat, p. e. les accidents et les formes, « ou qu'elles n'en ont aucun ; ces dernières se subdivisent en « entités fournissant des substrats aux autres (2), et entités qui « n'en donnent, pas p. e. les substances séparées qui existent « par elles-mêmes ; celles-ci exercent leur influence sur les « corps, et nous les appellons *âmes*, ou n'exercent aucune « si ce n'est sur les âmes seules ; nous les appelons *intellects* « *séparés*.

« Quant aux entités rattachées à un substrat, p. e. les accidents, elles dérivent des causes accidentelles, aboutissant à « un principe, accidentel d'une part, de l'autre éternel c.-à-d. « à la rotation circulaire du ciel ; nous n'en parlerons pas ici, « où il s'agit des substances indépendantes ; celles-ci sont au « nombre de 3 : les *corps célestes*, occupant le degré inférieur, « les *intellects séparés*, n'ayant aucun rapport avec les corps « et *les âmes* tenant le rang intermédiaire et exerçant leur « influence sur les corps, influencées elles-mêmes par les intel- « lects. Quant aux corps, il en est 9 célestes et un formant la « matière qui remplit la sphere de la lune ; les premiers sont des « êtres vivants doués d'âmes et de corps et rangés selon un « certain ordre. Du 1er principe ou de Dieu émane le 1er intellect, « être indépendant, ni corporel, ni renfermé dans aucun corps, « connaissant son essence propre et son origine, qu'on l'ap- « pelle *intellect*, ou *ange*, les noms nous étant indifférents. De « son être émane une trinité : l'intellect, l'âme de la sphère

(1) V. téhâfut de Gazzâli, p 28 l. 2 au bas de la p.

(2) Il entend par cela, je pense, à l'âme qui forme le substrat p. e. des qualités morales.

« supérieure ou du 9me *ciel* et le corps *du* 9me *ciel* ; puis de « lui dérive le 3me intellect, l'âme de la sphère *des étoiles fixes* « et son corps ; puis de lui le 4me, l'âme de la sphère de « *Saturne* et son corps, puis de lui le 5me, l'âme de la sphère « *de Jupiter* et son corps, et ainsi de suite jusqu'à ce que nous « arrivions à l'intellect, l'âme et le corps de la sphère de la « lune. De ce dernier intellect, appelé *intellect actif*, dérive la « matière remplissant la sphère de la lune et assujétie à la « génération et à la destruction, qui y sont produites par l'in- « tellect actif et les sphères supérieures. Puis la matière se « compose et s'entremêle de diverses manières par le mouve- « ment des étoiles, d'où proviennent les minéraux, les plantes « et les animaux. » — Ainsi réunissant les intellects, dérivés du 1er principe ou de Dieu, au nombre de 10 avec les 9 sphères (1), nous aurons ainsi en tout 19 principes hors de Dieu, chaque intellect comprenant une trinité, à savoir l'intellect, l'âme et la sphère ou le corps, rapport qui doit dériver du 1er intellect, bien qu'on ne puisse s'imaginer aucune cause de sa multiplicité, si ce n'est qu'il comprend son origine dérivée de Dieu, son âme et l'essence de son être ou, si l'on veut employer une autre expression, qu'il contient l'intellect, l'âme et le corps. « Au contraire si l'on demande : d'où vient cette trinité du 1er intellect, bien que son origine (Dieu) soit « Un », ou ne doit on point concéder que de l'un ne provienne que l'un, et que la qualité du 1er intellect d'être une création possible de Dieu, lui étant inhérente par son origine, ne peut produire la multiplicité ? Les philosophes répondront : « Nous ne rejetons « pas la possibilité que de l'un, c.-à-d. de Dieu, dérive une « unité à laquelle se rattachent des notions secondaires, qui « produisant une multiplicité en forment le principe, et ainsi « nous aurons le composé uni à « l'Un » et au « Simple. »

A quoi Gazzâli remarque finalement : « Tout cela ne contient « que des assertions arbitraires et des raisonnements si obscurs, « que si quelqu'un de nous osait les exposer comme visions de « songes, on l'accuserait sans doute d'un mauvais tempéra- « ment » (2). — Nous allons maintenant entendre la réfutation

(1) Sur cette doctrine empruntée aux Pythagoriciens, comp. Zeller, Die Philosophie d. Griechen, t. I, p. 302 sq. Tubingen 1856 ; III, p. 356 sq.

(2) V. le téhâf. de Gazzâli, p. 29, l. dern.

d'Averroès, dont nous rendrons ici la partie essentielle dans notre traduction (1) : « Cette invective ne concerne qu'al-Farâbi, « Avicenne et quelques philosophes modernes, mais nullement « les anciens philosophes dont nous donnerons ici la doctrine. » Après avoir constaté l'existence des corps célestes, ils leur ont donné un mouvement réglé selon leur obédience et leur amour pour les principes spirituels, car ils n'ont été créés que pour ce mouvement. La raison en est : comme il est évident que les principes qui produisent le mouvement, sont bien différents de la matière, et qu'ils ne sont pas corporels, il n'y a pas d'autre manière d'expliquer le mouvement qu'en supposant l'ordre d'un moteur ; ce qui fait nécessairement supposer que les corps célestes sont des êtres doués de raison, comprenant leur propre essence c.-à-d. les principes qui les mettent en mouvement. La différence entre le savoir et l'objet du savoir étant uniquement, que l'objet du savoir est renfermé dans la matière, tandis que le savoir appartient à l'esprit, il s'en suit nécessairement que lorsqu'il se trouve des êtres non corporels, l'essence de ces êtres doit consister en savoir et intelligence, et que ces principes, bien différents des corps, sont les vrais moteurs qui provoquent le mouvement éternel sans être jamais fatigués. Or tout ce qui produit le mouvement éternel, n'étant ni corps ni renfermé dans un corps, l'existence de ces principes doit être rattachée au premier principe ou à Dieu ; si non, on ne trouverait ni ordre ni harmonie du mouvement. Conséquemment la rotation diurne et le mouvement spécial de chaque corps céleste dérive de la commande du principe le plus haut ou de Dieu donnant, par l'entremise de tous les principes moteurs, à toutes les sphères célestes leurs mouvements spéciaux. L'harmonie établie des cieux et de la terre correspond parfaitement à celle d'une province administrée par le gouverneur qui reçoit l'ordre de la part du roi, conformément au verset du Coran : « *à chaque ciel il révéla sa fonction.* (2) ». A cet égard, l'obligation et l'obédience ont été imposées, comme devoir absolu, à l'homme en qualité d'animal doué de raison. Voilà la somme de la doctrine des anciens phisosophes ; la théorie de l'émanation d'un principe intermédiaire à l'autre n'appartient qu'à Avicenne,

(1) V. le téhâfut d'Averroès, p. 51, l. 2 suiv.
(2) V. Sour. 41, v. 11.

et nullement aux anciens philosophes, qui enseignent que les corps célestes ont leurs places fixées par Dieu, sans quoi l'harmonie de l'univers serait anéantie, selon le verset du Coran : « *Chacun de nous a sa place marquée* (1) » ; le lieu commun qui les rattache l'un à l'autre est la causalité, qui aboutit à Dieu seul. — Selon cet exposé de la philosophie de Platon et d'Aristote, c'est Dieu seul qui en dernière analyse a fixé par son ordre l'existence de tout être créé, et il n'y a pas d'autre moyen de comprendre le rapport du créateur à la création. Voilà un résultat tout opposé à celui de l'exposé de Gazzâli ! et cette théorie, au lieu d'être vaine, est au contraire à même de satisfaire tout le monde et d'être développée ultérieurement. On suppose facilement, en effet, que ces êtres célestes, doués d'âme et mis pour toujours en un mouvement éternel, doivent avoir un but en ce mouvement, et à ce but on pourrait attribuer l'influence exercée sur les objets terrestres, les animaux, les plantes et les minéraux pour produire leur harmonie mutuelle. Cela est évident p. e. quant au soleil qui par ses positions diverses produit les différentes saisons de l'année ; il en est de même de la lune et des étoiles eu égard à leurs diverses influences ; ainsi que de la rotation diurne d'où vient la différence de la nuit et du jour, condition indispensable de la création et de la conservation du tout, conformément au verset du Coran (2) : « *Il fait servir le jour et la nuit à vos besoins* ». L'homme en contemplant tous ces effets des mouvements célestes et regardant tous ces mouvements opérés par des êtres doués de raison et de vie, de libre arbitre et de volonté, est satisfait de pouvoir en conclure que même les plus petits corps terrestres, malgré leur exiguité, n'ont pas été non plus tout à fait privés par le créateur ni de vie ni de raison pour soutenir leur faible existence. Mais il est encore plus convaincu que les êtres célestes, par l'excellence de leurs formes et l'abondance de leur rayonnement, sont, à un plus haut degré, dignes d'être doués de la même vie et de la même raison que les pauvres créatures terrestres, conformément au verset du Coran (3). « *La création des cieux et de la terre est quelque chose de plus grand que la créa-*

(1) V. Sour. 37, v. 164.
(2) V. Sour. 14, v. 37.
(3) Sour. 40, v. 59 et le téhafut d'Av. p. 52, l. dernière.

tion du genre humain ; *mais la plupart des hommes ne le savent pas* ». — En considérant encore comment les principes spirituels dirigent ces corps doués de vie, on est convaincu de la vie supérieure de ces principes, l'être vivant n'étant gouverné que par l'être vivant ; de même en regardant ces corps célestes si magnifiques, doués de vie et de raison, qui nous environnent et dirigent les rapports terrestres sans en avoir besoin, on comprendra, qu'ils sont assujétis en leurs mouvements à un esprit supérieur en même temps qu'ils exercent leurs influences sur les animaux, les plantes et les minéraux. C'est hors d'eux que doit exister cet esprit auquel ils obéissent et qui est certainement exempt de corps ; car s'il était corporel, il serait de leur nombre, tandis que chacun dirige ce qui lui est subordonné mais obéit servilement à cet être qui pourtant n'a pas besoin de son service. Si ce gouverneur suprême n'existait pas, toute la stabilité et l'harmonie disparaîtrait de l'univers ; au contraire, c'est à son ordre que les corps célestes se meuvent, chargés de conserver et d'établir la stabilité du monde. Ce gouverneur suprême est Dieu, et de cette manière nous expliquons le sens du verset du Coran : « *Nous sommes arrivés, tout obéissants* » (1). De pareils exemples sont tous les jours sous nos yeux : en voyant la foule des hommes chargés de diverses occupations, qui n'appartiennent pas aux conditions nécessaires de leur existence, on est bien assuré qu'ils obéissent à l'ordre d'un supérieur qui leur a imposé ce service continu dans un certain but et au profit dautres, être qui les surpasse de beaucoup en dignité et en pouvoir, et dont ils ne sont que des serviteurs obéissants, conformément au verset du Coran : (2) « *ainsi nous montrerons à Abraham le royaume des cieux et de la terre* ». Voici encore un autre exemple : En regardant les 7 planètes servant par leurs mouvements spéciaux au mouvement général et unies au corps entier du ciel comme les divers membres d'un corps humain, on est convaincu que tout cet ensemble des corps célestes obéit à un maître qui les surveille au nom du Seigneur, un et absolu, exactement comme cela se fait dans une armée, dont les diverses parties obéissent à leurs supérieurs, mais qui, toutes ensemble, sont soumises au général en chef.

(1) V. S. 41, v. 10.
(2) V. Sour. 6, v. 75.

Il en est de même des mouvements spéciaux des corps célestes, dont les anciens ont fixé le nombre à 40 ; ces 40 se réduisent à 7 ou 8 mouvements principaux qui dépendent, tous ensemble, du Seigneur suprême, de Dieu, maître de l'univers. — Voilà l'enseignement que peut tirer l'homme de la contemplation des cieux ; mais savoir l'origine de la création de ces êtres et leurs rapports avec l'être suprême est une toute autre question qui n'appartient pas à ce sujet. En tout cas, on doit être convaincu, que s'ils étaient indépendants de toute cause et éternels d'origine, ils ne seraient pas capables d'obéir à un seul et unique esprit supérieur ; or cette supposition étant impossible, on doit nécessairement admettre un rapport entre eux et cet esprit suprême, rapport qui nécessite leur soumission et leur obédience ; et cette dernière qualité leur est inhérente dès l'origine, et non accidentelle comme le rapport existant chez l'homme entre le maître et le serviteur ; elle constitue leur nature intérieure. Ainsi nous expliquons le verset du Coran : (1) « *Tout ce qui est dans les cieux et sur la terre vient se soumettre en serviteur au miséricordieux* » ; c'est ce royaume que Dieu a montré à Abraham conformément au verset précédemment cité. (2) Aussi est-il évident, que la création de ces corps et leur origine est toute autre que celle des corps terrestres ; et que l'intelligence humaine est incapable de saisir le mode de leur création, bien qu'elle soit convaincue de leur existence. Au contraire quiconque veut assimiler ces deux créations, l'une céleste et l'autre terrestre, tombe dans une erreur complète. Voilà la dernière limite qu'a atteinte la philosophie ancienne concernant les corps célestes et leur créateur. Pour lui, il est pur esprit, et quant aux êtres existant en dehors de lui, il faut bien reconnaître l'existence de leurs âmes, mais décider de la question de leur création si elle a eu lieu comme celle des corps terrestres, ainsi que le prétendent les théologiens, ou d'une toute autre manière, est une œuvre hérissée de difficultés, et les conclusions des théologiens sont tout à fait insuffisantes pour prouver leurs assertions. Cela constaté, nous allons continuer notre réponse à la critique de Gazzâli pour montrer le degré de vérité qu'il faut lui attribuer, ce qui est le but prin-

(1) V. S. 19, v. 94.
(2) V. ci-devant, Sour. 6, v. 75.

cipal de cette dissertation. Aux paroles de Gazzâli à la fin de sa réfutation (1) : « tout cela ne contient que des assertions arbitraires et des raisonnements si obscurs que si quelqu'un de nous osait les proposer comme des songes, on l'accuserait sans doute d'un mauvais tempérament », nous ferons remarquer : « qu'on pourrait peut-être trouver ces expressions appliquées aux ignorants et au bas peuple de la part des savants et des gens habiles comme c'est le cas des sciences où, en employant des termes techniques, on est quelquefois exposé à la risée du bas peuple et regardé comme pedants, tandis qu'eux mêmes sont les vrais ignorants. Toutefois ces expressions doivent être évitées parmi les savants et les philosophes ; au contraire, Gazzâli aurait dû expliquer clairement les vues des anciens philosophes pour mettre le lecteur en état de juger entre elles et les arguments, par lesquels il veut les réfuter. »

Après avoir répondu aux objections de Gazzâli faites dans ce sens : « que pour expliquer la pluralité dérivée de l'unité, il ne sert à rien d'introduire le 1er intellect, parce que, sous ses divers points de vue, ou il restera « un » lui-même comme l'absolu, dont il serait, selon les philosophes, impossible de dériver la multiplicité, ou l'absolu en contiendrait lui-même le germe, et alors, l'invention de ce démiurge serait superflue, ou enfin l'absolu comparé au 1er intellect perdrait toute signification et serait être à peu près mort ». Averroès nous donne une explication assez développée des raisons qui portèrent les anciens philosophes à adopter cette théorie. Commençons par la dernière des objections de Gazzâli, mentionnée plus haut : « La doctrine des philosophes », dit Gazzâli (2) « que l'absolu ne connaît que son être et que cette conscience de lui-même est tout son être, en outre que l'acte de connaître, le sujet et l'objet font ensemble une unité, et que l'absolu ou Dieu ne connaît rien de ce qui est en dehors de lui », est une doctrine vraiment perverse ; elle a été abandonnée par Avicenne et ses successeurs qui ont tenu à cette opinion, que l'absolu connaît son être au moment de l'émanation de ce qui dérive de lui, et qu'il connaît tous les êtres en général mais pas en détail. Ils détestent la doctrine enseignant qu'il n'émane

(1) V. ci-devant, p. 19.
(2) V. le téhâfut de Gazzâli, p. 30, l. 8 au bas de la p.

de Dieu que l'Intellect premier, et qu'il ne connaît rien de ce qui est hors de lui-même ; tandis que cet Intellect, comprenant l'intelligence, l'âme et le corps de la sphère connaît sa propre nature, les êtres dérivés de lui, sa cause et son origine : de cette manière l'être causé serait supérieur à sa cause, et quiconque réduit l'absolu à ce rang, le fait inférieur à la créature connaissant sa propre nature et ce qui est hors d'elle-même ; on enlève ainsi à Dieu tout degré de supériorité et on l'assimile à un être mort privé de connaissance ». C'est ainsi, conclut Gazzâli, que Dieu agit envers ceux qui s'écartent de sa voie et s'éloignent du chemin droit, rejetant le verset du Coran (1) : « Je ne les ai pas pris à témoins au moment où j'ai créé les cieux et la terre, et que j'ai créé leurs âmes » C'est ce à quoi Averroès répond dans son téhâfut. Il commence par une introduction assez prolixe, où il explique le système de la création adopté par les philosophes. En voici un extrait (2) : « Il faut à celui qui veut approfondir ces études, connaître une quantité de choses exposées dans les sciences spéculatives qui, aux yeux des gens non initiés, ressemblent au premier abord aux rêves d'un homme endormi, selon l'expression de Gazzâli. Pourtant il en serait de ces gens comme si on leur expliquait que le soleil, grand d'un pied en apparence, est en vérité, 170 fois plus grand que la terre ; ils estimeraient cela impossible, et prendraient leur interlocuteur pour un misérable rêveur ; il nous serait bien difficile de les convaincre en peu de temps par une argumentation. Mais s'il en est ainsi des sciences mathématiques, à plus forte raison cela sera des sciences métaphysiques dont beaucoup de thèses paraissent abominables et semblables à des rêves aux yeux des gens privés de connaissances préalables et nécessaires. C'est pourquoi celui qui cherche la vérité, s'il trouve une opinion odieuse, dont l'explication lui est difficile, ne doit pas la rejeter au premier abord, mais, au contraire, en examiner attentivement l'origine et consacrer beaucoup de temps à cette étude ; de même il est évident, qu'on ne pourrait jamais dans ces cas employer le style de conversation ou de dialectique, ce qui serait la même chose que de faire de la description d'une substance dépassant

(1) V. S. 18, v. 49.
(2) V. le téhâfut d'Averr. p. 56, l. 6.

la force de l'intelligence ordinaire, le sujet de discours et de conversations ; Dieu punira quiconque voudra traiter ces questions de cette manière et prendre Dieu pour l'objet de sa dialectique, sans posséder les connaissances nécessaires. Voilà vraiment pourquoi presque tous les philosophes ont été généralement regardés comme très faibles en sciences métaphysiques, et que Gazzâli appelle leurs thèses de vaines suppositions. En tout cas nous avons ici l'intention d'expliquer toutes ces difficultés bien clairement, si non en suivant la méthode des démonstrations techniques, pour réfuter cet homme (c.-à-d. Gazzâli) qui a rendu la philosophie suspecte et fermé aux autres la voie qui mène par là à la béatitude. Aussi nous voulons expliquer ici les raisons qui ont porté les philosophes à adopter cette espèce de doctrine concernant l'absolu et son rapport avec les objets du monde, malgré les points douteux qui restent encore ; et de même exposer les voies qu'ont suivies les philosophes théologiens (les Motekallimûn) de l'Islam dans leurs conceptions de l'absolu et de l'univers créé, leurs hésitations et les derniers résultats de leur philosophie, tout cela dans le but d'encourager celui qui aime à pénétrer la vérité, et de l'exciter à examiner consciencieusement la doctrine des deux partis, à fin qu'il dirige ses actes selon que Dieu le lui ordonne (1).

Quant aux philosophes, ils ont basé leurs doctrines de la création de l'univers uniquement sur leurs raisonnements et argumentations seuls sans s'appuyer sur aucune autorité, et ils ont même été quelquefois contre les faits de l'ordre visible. Ils ont trouvé deux espèces d'objets sensibles : l'une animée, l'autre inanimée, et l'univers embrassant tout cet ensemble formé d'une part par ce qu'on a appelé *forme* et qui constitue l'essence intérieure, par laquelle l'objet, sortant du non être devient réel ; de l'autre par ce qu'on a appelé *matière* et dont l'objet a été formé d'abord. Ainsi tout objet de ce monde est composé, selon eux, de *matière* et de *forme ;* pour tout ce qui dérive son origine d'un autre être, on appelle cet être *créateur*, et pour tout ce qui existe selon un certain but, on appelle ce principe de création « *but* ». La forme et le créateur peuvent participer au même genre et à la même

(1) V. le téhâfut d'Averroes, p. 57, l. 9.

espèce avec l'objet créé p. e. l'homme produit l'homme, le cheval et l'ânesse produisent le mulet. Comme les causes ne peuvent se prolonger en chaîne indéfinie, on a établi une dernière cause éternelle, et on a estimé telle tantôt les êtres célestes, tantôt un être séparé (χωριστὸς), tantôt le premier principe ou Dieu, tantôt l'intellect premier subordonné au premier principe ou à l'absolu. Cependant tout cela ne concerne que l'origine des corps célestes ; quant aux corps terrestres, dont l'un produit l'autre et qui sont doués d'âmes, on leur a donné un autre principe d'origine nommé « donateur des âmes, de la forme et du mouvement, » et que Galien, a appelé « force formatrice ». Quelquefois on a regardé ce dernier principe comme un être séparé ou comme l'âme universelle, ou comme l'intellect, ou comme le corps céleste entier ou comme l'unité première ; Galien doute, si cette force ou principe créateur doit être nommé Dieu ou non. Voilà le dernier résultat de leurs études sur les objets terrestres ; puis ayant approfondi celles qu'ils consacraient aux corps célestes, après les avoir établis comme principes de la création des objets terrestres et de leurs diverses espèces, ils ont reconnu que leur création est tout différente de celle des choses du monde, qui sont assujéties à la naissance et à la destruction. Tandis que ces dernières ne sont formées que de particules du monde (1) combinées l'une avec l'autre pendant un certain temps et dans une certaine place, la condition de leur existence dépendant des influences des corps célestes, le rapport de la création de ceux-là doit être tout autre ; sinon, on aurait des corps célestes composés, bien antérieurement, de particules appartenant à un autre monde, ceux-ci composés de leur part de particules d'un monde différent, et ainsi de suite en chaîne indéfinie. C'est pourquoi on a d'abord considéré les corps célestes éternels, non créés et impérissables, puis on a cherché leurs principes moteurs, êtres incorporels, qui ne sont point des forces renfermées dans un corps, puisque ces forces finissent avec les corps qui les renferment. Ayant établi ces deux conditions, d'être incorporels et non des forces renfermées dans un corps, indispensables aux principes des corps célestes, si l'on veut éviter la chaîne continue des principes créateurs, ils virent

(1) Téhâfut d'Averr. p. 58.

clairement, en prenant le point de départ de l'intelligence humaine, qu'il y avait deux espèces de formes : l'une qui est l'objet de l'intellect, aussi longtemps qu'elle reste séparée de la matière (c.-à-d. la notion pure), l'autre objet de la sensation, aussi longtemps qu'elle est rattachée à la matière. C'est ainsi que la pierre liée à la matière reste dans l'immobilité de sa forme, mais séparée de la matière, elle devient l'objet de perception spirituelle à l'instar d'un être animé. Alors ils ont conclu, que les principes créateurs des corps célestes devaient êtres des entités absolument séparées et des intellects purs ; de même que l'objet de leur activité devrait être les formes des créations terrestres et leur mutuelle harmonie, comme il en est de l'intellect humain, son objet n'étant que les formes séparées de la matière. Il y aurait donc deux espèces d'êtres bien distinctes : l'une douée de l'existence sensible et matérielle, l'autre d'une existence spirituelle, et le rapport entre ces deux genres serait le même que celui des choses créées et du créateur. En outre, ils étaient persuadés que les corps célestes comprenaient par leurs âmes les principes moteurs, et que la direction des relations terrestres dérivait de ces âmes. Comparant ces êtres séparés à l'intellect humain, ils conclurent que ces êtres étaient bien supérieurs à l'intellect humain, bien qu'ils eussent tous un but commun, celui de pénétrer les existences terrestres et leur harmonie, avec la différence toutefois, que le but de l'intellect humain est de se perfectionner par les formes terrestres, dont la cause fondamentale se trouve renfermée dans ces êtres supérieurs et dont l'harmonie en reçoit complètement son origine. L'intellect humain aquerrait son harmonie au point d'être capable de pénétrer l'ordre des choses humaines (1), mais restant bien souvent à un degré très inférieur, il est incapable de remplir suffisamment sa fonction. Ce rapport étant établi, comme nous venons de le montrer, les formes des objets sont bien différentes quant au degré : le degré infime de ces formes se trouve dans les objets matériels, le deuxième dans l'intellect humain, enfin le troisième et le plus élevé dans les êtres séparés, mais ce dernier varie de même selon la qualité de leurs âmes. En contemplant le corps céleste entier, ils l'ont considéré comme un animal

(1) V. téhâfut d'Averr. p. 59.

(ζῶον), doué non seulement du mouvement du corps entier c.-à-d. la rotation diurne, mais en outre d'un mouvement particulier semblable à celui de chaque membre d'un animal (1). Ainsi pour rattacher ces deux espèces de mouvement à un but commun et à une seule action, ils en ont réduit l'origine à un seul principe créateur, de la même manière qu'on rapporte toutes les diverses parties d'une construction à un seul et principal but, et ils se sont persuadés que tous ces principes organisateurs se réduisent à un seul principe d'origine spécial, cause dernière de tout l'univers. Les formes émanant de ce principe, l'ordre et l'harmonie qui y règnent seraient les plus parfaits ; ils seraient cause de tous les rapports de la création ; les divers intellects varieraient en degré selon leur plus ou moins de proximité de cet être unique et premier, dont l'intellect n'a d'autre objet que sa propre essence, et qui en comprenant celle-ci, embrasse tout l'univers comme la plus parfaite manifestation de son être, doué de la plus parfaite harmonie. Quant aux autres intellects, la supériorité relative de l'un à l'autre dépend du degré auquel ils perçoivent les formes, l'ordre et l'harmonie qui se rattachent à cet être premier et unique ; aussi l'intellectuel inférieur ne comprend pas de l'essence du supérieur ce que celui-ci comprend de la sienne ; le supérieur ne comprend pas comme l'inférieur ; le contenu de leur perception n'est pas identique, car, au cas contraire, ils ne seraient plusieurs en nombre. C'est pourquoi on dit, que le premier intellect ne connaît que sa propre essence, et que l'intellect suivant ne connaît que l'essence de celui qui lui est supérieur, non pas celle de l'inférieur, la condition de sa propre existence étant liée à cette dernière ; de même ils enseignent que ce que l'absolu ou Dieu comprend de sa propre essence, est la cause de tout ce qui existe, et ce que comprend chacun des autres intellects hors de lui, contient en partie la cause du particulier et du propre qui se rattache à cet intellect, en partie ce qui est la condition nécessaire de son existence c.-à-d. l'intellect humain universel (2). C'est ainsi qu'il faut expliquer le système des philosophes et le motif détermi-

(1) Comp. Zeller lo. c. t. II, p. 523. t. III, p. 352.

(2) L'expression d'Averroès étant ici un peu embrouillée en Arabe, cette explication me semble la plus vraisemblable : Dieu ou le principe absolu

nant de leur doctrine relative à la création de l'univers ; en la considérant bien elle n'est pas moins satisfaisante que celle des théologiens de l'Islam, des Mo'htazilites et des Ash'ariens, dont nous allons exposer les opinions particulières (1). »

Nous avons présenté ici la traduction de ce morceau pour donner un échantillon du style et de l'argumentation souvent très diffuse d'Averroès. Nous remettons l'exposé des opinions des Mo'tazilites et des Ash'ariens à une autre fois. En substituant à l'âme de ces divers principes moteurs la loi de la gravitation, on trouvera ce jeu de fantaisie moins bizarre et peut-être même déduit avec un certain enchaînement logique. La métaphysique, héritage constant de l'humanité, restera, malgré tous les efforts faits dans ces temps modernes pour l'éliminer, l'éclaireur poétique et hardi des sciences positives.

Le 6 juin 1888. A. F. Mehren.

---

n'a pas *de cause*, ni *de but*, tandis que chacun des intellects a son but dans l'intellect suivant, qui devient, à un certain point de vue, *la cause* de son existence. Ainsi on pourrait nommer l'intellect universel humain le *but* et de même *la cause* de tout intellect supérieur.

(1) V. Téhâfut d'Av. p. 59 l. 8 au bas de la p.

ESSAI DE GRAMMAIRE GAULOISE.

CHAPITRE IV.

Des préfixes et des suffixes.

Nous avons consacré un PREMIER CHAPITRE de cette *Grammaire* aux *Déclinaisons gauloises*. Nous avons prouvé qu'hormis des différences phonétiques, elles correspondent complètement aux *Déclinaisons latines*. Notre SECOND CHAPITRE aboutit à une conclusion semblable pour les conjugaisons. C'était une gradation dans la démonstration de quasi-identité ; car pour le verbe la terminaison du temps et du mode, vient se combiner avec celle de la personne et elle n'est pas comme cette dernière toute extérieure à la racine du mot (1). Un TROISIÈME CHAPITRE, consacré aux différences phonétiques en général, reprend à un autre point de vue, l'analyse, pour ainsi dire chimique, à laquelle nous nous sommes livrés dans les deux précédents. Nous y montrons les variations, que subit le radical aussi bien que la terminaison, obéissant comme elle aux lois de la phonétique. Le QUATRIÈME CHAPITRE est encore plus concluant. Il établit que les préfixes et les suffixes, (qui viennent en s'adaptant à une racine en modifier le sens), sont les mêmes dans les deux langues. Dans le CINQUIÈME CHAPITRE nous nous occupons des *mots composés* ou *asyntactiques*, c.-à-d. de substantifs ajoutés l'un à l'autre, de manière à former un mot unique, et cela pour nuancer le sens du dernier, qui donne l'idée principale dans cette espèce d'agglutination. Les Gaulois, de même que les Grecs et les Germains ont usé davantage que les Latins,

(1) Ainsi on a : AM-o, AM-ant (au présent) ; AM-*ab*-am, AM-*ab*-ant (à l'imparfait) ; AM-*av*-i, AM-*av*-erunt (au parfait). Le radical étant AM, les terminaisons de *mode* et de *temps* sont ici : (néant), *ab*, et *av* ; le reste sont des terminaisons de *personnes*.

de cette faculté de forger des mots composés, et voilà pourquoi leur idiôme offre à la première apparence un aspect, qui le sépare superficiellement du latin congénère.

L'état actuel des sources connues laisse encore ouverte cette double question, (que les *tables Eugubines* viennent résoudre pour l'ombrien) 1° « le gaulois était-il plus ou moins avancé dans la voie de la décomposition grammaticale que le latin classique » ; 2° était-il déjà au point de vue de la syntaxe en voie de se transformer en langue analytique, comme les langues romanes sorties de la décomposition du latin vulgaire ? (c.-à-d. sorties d'un latin classique saturé de gaulois, d'italiote ou de celtibérien).

Préjugeant partiellement la question, il nous paraît évident, qu'il faut distinguer ici entre les âges philologiques et la chronologie, et qu'une forme a pu être à la fois gauloise et se reproduire comme romane au moyen-âge, c.-à-d. être à la fois antérieure et postérieure au latin dans les Gaules ; en d'autres termes pour un mot originairement identique en latin et en gaulois, la forme latine, introduite par les Romains, a pu être une réaction archaïque par rapport à une leçon plus altérée, adoptée dans l'usage en Gaule avant l'époque de Q. Marcius ou de Jules César ; leçon, qui forcément est sortie d'une contraction, d'une altération nouvelle quelques siècles plus tard.

SECTION I. Des préfixes.

Le *préfixe*, qui se met en tête du mot pour en modifier ou en nuancer le sens, est toujours une préposition ou un adverbe. C'est pour ce motif qu'il reste invariable.

Nous passerons rapidement sur les *préfixes ;* indiquons cependant comme à la fois gaulois et latin :

1° AD, devenant A dans *A*textorigi (Néris-les-Bains) ; et qui pourrait être devenu AR dans *Ar*morici, *Ar*verni (1), *Are*comici.

2° AMB, AM (latin AMB) *amb*actos, *Amb*iorix (inscriptions) ;

(1) Dans le petit glossaire d'Endlicher, datant du IXe siècle, on donne à *Arverni* le sens de « ante obstaculum », mais cet *ante* serait ici synonyme de *ad*, qui est certes plus près de AR. Nous ferons la même remarque au sujet de la glosse : *Are*morici, rendu par *ante*marini, qui donne : ARE, latin, *ante*. En ombrien *ad* était prononcé *ars*.

*Am*iorix (méd. panoniennes des Boii) — ombrien : *amb*, réduit souvent à *an* ou *a*.

3° ANDU, (latin ANTE) se retrouve peut-être, comme préposition, dans de noms de lieu *Ande*matunum (Langres) ; mais entre souvent en composition comme adverbe dans le sens d'*antea*.

ANDUgavoni (méd.), ANDEcavi (César), ANDUbrogios (méd.) ou ANTEbrogius (César). Le mot latin *antiquus* (anticius) rend le mieux le sens de ANDU adverbe.

4° CON, CO (latin CUM) dans *Con*gennolitanos, CON*bennones* (mot conservé par Festus), d'où compagnons, gens, qui se trouvent dans la même *benna* (voiture), *con*gesa(tillos) et *Co*gestlus (méd.), *con*textos. (Autun) — ombrien : *co*, *ku*.

5° ES, EX (latin EX), *ex*ciggoreix (Inscr. de Nimes) ; ESCingos (1) (Bavay). (Comme préposition, EX se retrouve sur la bague de Thiaucourt) ; ombrien : *eh*.

6° IN (latin IN) INcoctilia (mot conservé par Pline) ; comme préposition, sur la pierre d'Alise ; ombrien *en* ou *e*.

Outre ces *préfixes*, qui sont pour ainsi dire des *prépositions* agglutinées au mot, il y a le AT, du latin *at*avus, donnant le sens de grand,

Mæcenas atavis edite regibus ! (Horace)

qui selon Lelewel se retrouve dans *At*isios (médailles supposées d'Iccius), et dans *At*epillos (commandant de cavalerie) (méd.).

Lelewel et d'autres ont considéré *ver*, qui entre en composition de *Ver*cingetorix, *Ver*cassivellaunus, etc. comme un adjectif, ajoutant au sens l'idée de « fort » ; il s'agirait plutôt d'un mot asyntactique que d'un thème à préfixe.

SECTION II. DES SUFFIXES.

Le suffixe est une syllabe vide de sens par elle-même, qui vient se poser à la fin du mot entre la terminaison et le mot primitif pour modifier le sens de ce dernier.

Nous allons nous occuper ici exclusivement de suffixes *déclinables*, c.-à-d. de suffixes substantifs et adjectifs (2).

(1) *Bulletin épigraphique*, 1881, p. 211-223.

(2) Les verbes fréquentatifs ont également un suffixe, qui vient s'inter-

§ 1. *Des suffixes indiquant simplement l'idée de lieu.*

Ces suffixes forment des substantifs dérivés exclusivement de substantifs.

A. du suffixe ETON, latin ETUM.

En latin le suffixe ETUM, dans les mots dérivés de plantes, marque l'endroit où ces plantes se trouvent en quantité : *quercē*TUM, chenaie, de *quercus*, chène ; *rosē*TUM, de *rosa*, rose ; *laurē*TUM, lieu planté de lauriers, de *laurus*, laurier.

Nous retrouvons ce suffixe en épigraphie gauloise sous les deux formes ETON et ITON, avec le sens identique de « endroit où une chose se trouve en pluralité, se rencontre en abondance. »

a) NEMÊTON, temple (inscription de Vaison), mot dont le sens nous est conservé par les auteurs latins (1) désigne : l'endroit, où les bois sacrés sont en abondance, c.-à-d., où les bois sacrés entourent l'emplacement consacré au culte (2). A nous, qui admettons la quasi-identité du latin et du gaulois, on ne pourra reprocher l'explication de NEM- par *nemus, nemoris* (grec νέμος), explication du reste admise par l'école néoceltiste.

b) LOCITON, emplacement d'une loge funéraire au milieu d'autres loges funéraires (inscript. de Néris-les-Bains), peut-être d'une loge de bains au milieu d'autres loges de bains. Le mot *loka* (à l'accusatif singulier, *lokan*) nous est conservé dans ce

poser entre la racine et la conjugaison proprement dite, mais nous nous bornons ici aux *suffixes déclinables* les seuls dont le gaulois nous ait laissé d'assez nombreux spécimens.

(1) Le poëte Fortunat (Lib. I carmen 9) donne manifestement au mot « *nemetis* » le sens de sanctuaire, lieu consacré, dans ce passage « VERNEMETIS...... *quod quasi fanum ingens Gallica lingua docet* » (Le préfixe *ver* est considéré comme donnant le sens de grand). Le mot de *nemetum* était encore usuel au VIIIe siècle. Au concile de Leptines on s'occupa « *de sacris sylvarum, quas* NIMIDAS *vocant*. Ducange, verbo : NIMIDA. » Plusieurs villes belges semblent devoir leur origine à un temple ; le fait est certain pour Dinant, *Deonant*, *Diunant*, *Deonant*. *Deonam*. On prétend que *Nemptodurum* (de Grégoire de Tours) est : Nanterre.

(2) Le culte gaulois choisisait les bois pour ses cérémonies ; les temples gaulois n'étaient bâtis que sur les côtés latéraux, le sommet était couvert de feuillage ; les Germains n'avaient même pas de temples, et leur religion se pratiquait en plein air.

premier sens sur la légende bilingue du tombeau de Tuder (Todi).

En Gaulois, le suffixe locatif en ETON se distingue d'un autre suffixe locatif en ACOS, ACON, qui indique la possession et qui sert à former des adjectifs ou des substantifs à forme adjective.

Les auteurs classiques nous ont conservé le nom d'une ville NEMETA*cum* (ancienne désignation d'Arras), qui a le double locatif. Nous reviendrons plus loin sur ce sujet ; constatons ici seulement que ACUM ne se confond nullement ici avec ETUM ; en effet une variante : *Neme*TETum ou N*em*ACETum est encore à retrouver, et nous croyons qu'elle n'a jamais existé (1).

ETON signifie simplement l'endroit où une chose se trouve sans aucune idée de possession, ni d'appartenance ; ACUM en impliquant ces idées suppose nécessairement une localité habitée, occupée ou tout au moins circonscrite par les limites d'un droit de propriété ou de jouissance.

Nous faisons naturellement une exception pour l'Armorique, où la localité de Carnac, célèbre par le grand amas de pierres levées, peut signifier tout simplement endroit, où les *karns* (pierres) se trouvent en abondance ; chez les ancêtres des Bretons armoricains la forme ECon, ACon, UCon, a probablement été l'équivalente de ETON (2).

Le suffixe ETON dans le breton actuel a pour équivalent EK. Ainsi on a : dervenn- EK, *querc*ETUM, le chênaie ; *se'chor* -EK, lieu où l'on sêche, l'une des significations de sechoir (3).

(1) Le mot latin *senatus* dans le sens d'emplacement du sénat devrait logiquement être : *senatum*, *sen*-ETUM (endroit où les *senes* se réunissent en nombre) : *senatus* exprime à proprement parler le corps sénatorial, comme *magistratus* la magistrature.

(2) *Namucum*, nom ancien de Namur (sur les monnaies mérovingiennes), *Naméche*, localité voisine de cette ville semblent deux dérivés de *Neméton* et non de *Nemora*. Si les Atuatiques étaient des Cimbres (et non des Teutons) les finales UC, EC (devenu *èche*) trouveraient une explication toute naturelle. Le rapprochement entre Namur et *nemeton* a été fait pensons-nous tout d'abord par M. Grandgagnage. *Mémoire* (de 1855), p. 127.

(3) Dans le breton actuel il y a donc une confusion évidente entre *eton* et *acon* ; reste à savoir si elle a toujours existé.

Voir : Legonidec. *Gramm. bretonne*. Paris 1838, p. 51.

Nous y lisons : « Observations sur les genres... 3° Les noms terminés en « *ek* désignant possession. sont du masculin. Exemple : *boutek*, hotte, *belek*, « prêtre, *brésounek*. langue bretonne, *kérélek*. bécasse ; *gallek*, langue « française ; *gwennek*, sou (de *guigne*, monnaie dauphinoise).

Dans les langues germaniques rien de semblable : plus pauvres en suffixes, elles les remplacent par un mot composé en *loo*, en *bosch*, en *plaats* (eekloo, eekenbosch, droogplaats).

L'emploi fréquent de ETON, latinisé en ETUM par les Gaulois résulte d'une épigramme de Virgile, lancée contre un rhéteur du nom de *Cimber* :

Corinthiorum amator iste verborum,
Thucydides britannus, Atticae febres ;
T*au* gallicum, *min*, *al*, spinae illisit.
Ita omnia ista verba miscuit, *etc.* (1).

Virgile commence par qualifier ce pédant personnage, de Thucydide breton, allusion directe à son nom de *Cimber* (2). Il taxe ensuite son emphase, de fièvre attique en songeant à l'Athénien Démosthène. Puis vient le reproche d'employer des mots solennels, baroques et surannés contre lesquels on se heurte dans son discours comme contre autant d'épines ; il cite le *min*, le *al* et le T gaulois, comme les suffixes de tous ces mots, en *men* ou en *mentum*, en *al* ou en *alis*, en *etum* ; et il donne à ces derniers la qualification d'expressions gauloises à cause de la grande consommation, que les Gaulois fesaient de ces — T —, dont nous avons des exemples dans *nemê*T*on*, *loci*T*on*.

* * *

C'est de formes gauloises ou latines en ETON, ETUM, ou de leurs variantes en ATON, ITON, UTON que sont provenus en pas-

« 4° Les noms terminés en *ek*, quand ils servent à désigner un lieu sont « du féminin. Exemple : *kanabek*, chenevière ; *kaolek*, lieu planté de « choux ; *kélennek*, houssaie, lieu planté de housse ; *keûnéudek*, bucher, lieu « où l'on serre le bois à brûler ; *dervennek*, chênaie, lieu plein de chênes ; « *gwennadek*, blanchisserie ; *linek*, champ de lin ; *sec'horek*, lieu où l'on « met sécher le linge, etc. »

Nous devons rappeler ici que le breton actuel n'a pas de neutre.

(1) Roget de Belloguet, *Ethnogénie gauloise* (glossaire), p. 259. — L'édition de Nisard (Paris 1850, p. 456), donne un texte différent mais tronqué.

(2) Nous avons dit dans l'*introduction* de cette *grammaire*, que nous ne considérons les Cimbres, ni comme Gaulois, ni comme Teutons, mais comme bretons. L'arrière-garde des Kymmériens, pensons-nous, coupée dans sa marche vers l'occident par les Celtes ou Gaulois, aura obliqué du Pont-Euxin vers la *Chersonnèse cimbrique*, d'où partirent plus tard les expéditions des Cimbres vers le Sud, entrainant celles des Teutons.

sant par ET, EIT, AIT, OIT, UT ou EUT les suffixes actuels de nombreux noms de lieux.

Nous pouvons résumer ces transformations dans le tableau suivant, très incomplet du reste, puisé seulement dans Chotin :

ÊTON | | : ET, ETS, ES, É, IÉ, EIS, EIX, EIZ
ÂTON | | : AIT, AITS, AYS, AIX, AIS, AIE, AI
ÎTON (ou même ÊTON | | : OIT, OIX, OIS, OI, OY
ÛTON | | : UT, UD U — EUX (1).

L's final des noms modernes provient, ou bien de cette confusion si fréquente à l'époque de la basse-latinité des nominatifs neutres en US et en UM ; ou bien d'un simple affaissement du T en S. Nous n'osons trancher cette question du reste assez indifférente.

Le tableau que nous venons de donner est conforme à l'enseignement des romanistes. A (latin) fait AI (français) ; I (latin) fait OI français), qui correspond parfois aussi a E (latin), O latin, qui équivaut à U (gaulois), fait parfois EU (français) (voyez Brachet, *Grammaire historique de la langue française* (2).

Nous réunissons ici un certain nombre de noms de lieux, dérivant d'un mot latin en gaulois en ETUM, ETON (3).

(1) Chotin (*Étud. étym.* Hainaut, p. 32) en donnant un tableau semblable, l'intitule à tort : « tableau de toutes les finales collectives romanes provenues de *ai*, *aie*, *aix* » ; il eut été plus exact de dire : « provenues de *etum*. »

(2) MAIgre, correspond à *mAcer*, — AIme à *Amo* ; — avOIne à *avEna* ; sOIr à *sErus*, vOIle à *vElum* ; — hEUre à *hora*, MEUse à *Mosa*, nEUf à *novem* ou à *novus*.

(3) On peut se demander si le T, qui s'emploie dans la désignation de certaines localités flamandes comme « sluitletter », c.-à-d. comme « lettre finale parasite », n'est pas un vestige de suffixe germanique. dans des noms de lieux empruntés à la végétation, tels que *Hasselt*, *Elst*. *Hulst*, de *hazel* d'où *hazelaar*, *hazelnoten*. noisetier, noisette, de *els*. aune, de *hulst*, (plant de houssaie). Un autre problème, qui se rattache à la matière, est celui-ci.

« On peut considérer, dit Chotin (p. 33) les finales *ain*, *aing*, *eng*, *ench*, « comme des modifications de la *finale collective* AI, lesquelles sont repré- « sentées dans le Luxembourg wallon par : *onge* ». Et puis il continue : « En effet on trouve que Houdeng, Houdain signifie une houssaie, Fouleng, « une foutelaie, Espain, une épinaie, Tieulain, une plantation de tilleuls, « Lamain, Lamaing, une carnaie, Hornaing, une ornoie, Eschenaie, une « chenaie et Fenaing une plaine de foin (du mot roman *fen*, foin). » Peut-être est-ce le suffixe germanique *ing*, qui a pénétré ici dans le roman

1. ALNETUM, une aunaie, flam. *elzen* bosch.
Alnois, Aulnoie, Anneux, L'auney, L'annoi — (Oneur viendrait d'un mot supposé *alnarium*). (1)
2. BOLETUM, une boulaie ; flam. berkenbosch.
Baulet — Boulers (viendrait d'un mot supposé *Bolarium*).
3. BETULETUM, une boulaie.
Belloy.
4. BUXETUM, une buissaie ; flam. *braam*bosch.
Boussois, Buzet, Boussu.
5. CORYLETUM, une coudraie ; flam. *hazelaars*bosch.
Coudrette — (*Cauroir* viendrait du mot supposé *corylarium*).
6. FAGETUM, une foutelaie ; flam. *beuken*bosch.
Fait-le-franc ; — Cler*faets*, Clerf*ayt*, (de *clarum fagetum*).
7. FRAXINETUM ou *Frasnetum*, bois de fresnes ou frenaie ; flam. *eschen*bosch.
Frasnes, Frenée, Ferney, Freysinet (nom de famille).
8. GAUDETUM, une houssaie, une houssière, un buisson ; flam. *hulsten*-bosch.
Gozée, Houzée.
(Le mot *houssière* correspond à une forme de basse-latinité : *hausiera*).
9. JUNCETUM, une jonchaie ; flam. *biesch*bosch, *riet*bosch.
Joncret, peut-être *Jonckheydt* (près d'Aix-la-Chapelle).
10. MELETUM, bois de nefliers ; flam. *mispel*bosch.
Melet.
11. NUCETUM, lieu abondant en noyers ; flam. *notelaars*bosch.
Nuyts.
12. NOVARITUM, lieu abondant en noyers.
Novarets, Noroy.
13. PARETUM, bois de....
Pareix.
14. QUERCETUM, une chenaie, bois de chêne ; flam. *ecken*bosch.
(de *quercus* vient *quercinus*, qui a fait : *chesnes*, d'où :
Le Quesnoy.

wallon comme les suffixes *ald* (aud), *hart* (ard) ont pénétré en français. Remarquons qu'en tout cas : *ain, aing, eng, ench* pourraient rendre le suffixe : *anius, ania, anium*, mais nullement le suffixe *etum*. Quant à *ange, onge, inge*, altération romane d'un nom germanique en *-ing-hem* ou *-ing-en*, on en a cité des exemples, tels que Otrange pour Woutering*hem*, mais ils sont douteux. D'un autre côté *Curange, Curingen* proviendrait, selon certains savants, de (fundus) *curinius*, le domaine du palais (*curia*) ; cette étymologie, qui se représente pour Cureghem (lez Bruxelles), en ferait des villas impériales ou plutôt préfectorales, à l'époque gallo-romaine, et il ne faudrait pas supposer ici le nom d'homme *Curing*. Nous indiquons ces curieux problêmes philologiques sans prétendre les résoudre ; car les principes que nous posons ici pour les noms d'origine gallo-romaine ne peuvent être appliqués avec sécurité, que là où il n'y a pas d'élément germanique en jeu.

(1) C'est probablement l'herbe dont parle Marcellinus, de Bordeaux (chap. 25, 16) et qu'il appelle *ratis*, vieux franç. *ratin*, d'où rateau en flamand *ratten*kruid.

15. RESETUM, endroit, où il ne vient qu'une mauvaise herbe, nommée *res* (1).
Retz, *Ressaix* (comparez *Ressars*, inusité : *resarium*).
16. ROSETUM, endroit où croissent les rosiers, ou mieux les roses, une roseraie ; flam. *rozen*gaard.
17. ROBORETUM, lieu planté de rouvres, une espèce de chênaie ; flam. *haageiken*bosch.
Rouvroy, *Rouvres*, la forêt de *Rouvraie*
18. SALICETUM (2), une saussaie ; flam. *wilgen*bosch.
Saussaye, — *Saulsoir* (ceci d'un mot supposé : *Saliciarium*).
19. SPINETUM, une épinaie ; flam. *doorn*haag.
Espinois.
20. SUBERETUM, bois de lièges ; flam. *kurken*bosch.
Souvret, *Suvrei*, *Sovrei*.
21. TILETUM ou TILIDUS, bois de tilleuls, tillaie ; flam. *linde*bosch.
Tilloy, *Teillé*. — *Tilleur* est supposé dérivé d'une forme inusitée : *tilarium*.
22. ULMETUM, ormaie ou ormoie, bois d'ormes ; flam. *olm*bosch.
l'Ormoix — *Helmet* (Brab.)
23. VERNETUM, une vernaie : flam. *elsen*bosch.
Vernais, *Vernex*.

Ajoutons-y CARNETUM, endroit où les pierres sont en abondance, nom donné en 1026 à Charnoi (qui en 1666 devint Charleroi).

B. du suffixe latin et gallo-romain ARIUM.

Tout comme le précédent, ce suffixe, malgré sa forme adjective, forme des substantif dérivés de substantifs.

En latin classique le suffixe ARIUM ne signifiait pas à proprement parler « l'endroit où se trouve telle chose », mais « le contenant dont le contenu est désigné par le mot primitif ». Ce suffixe en ARIUM, jouant bientôt le rôle de ETUM envahit les noms de lieux et se transformant parfois dans la basse latinité en ARIUS, il forme les leçons : -ARS, -ERS, -EURS, -EUR ou-OIR, que l'on trouve dans des localités, telles que *Ress*ARS, *Boul*ERS, *Gall*ERS (dérivant celles-ci de *-arius*) tout comme *On*EUR, *Till*EUR dérive de *-arium*).

Ce qui prouve la non-identité des suffixes ETON et ARIUM, c'est le mot français : *roseraie*, qui ne vient ni de *rosarium*, ni

(1) Le changement de *etum* en *eur* ne nous paraît pas *directement* justifié. Il est vrai que dans les langues germaniques *ch* et *r* permuttent à la fin d'un mot et devant un *r* (flam. *naa*R, all. *na*CH, flam. wacHten, all. waRten) mais peut-on argumenter de ce fait pour le roman ?

(2) Sauchy-Cauchy (*Salicetum in Calceia*), Sauchy-L'Estrée (*Salicetum in strata*). Leglay, *Gloss. topograph. de l'ancien Cambrésis*. Cambray. 1849.

de *rosetum*, mais de l'inusité *rosarietum*, composé de *rosarium* et non de *rosa*. L'idée est du reste la même ; il est évident que là où il y a beaucoup de rosiers, il y a beaucoup de roses.

*
* *

Comme la comparaison de *rosarium* avec *rosetum* l'établit indiscutablement, les deux suffixes, quoiqu'à l'époque gallo-romaine, on les ait confondus dans des noms de lieux étaient donc parfaitement distincts à l'origine ; et ces localités pour lesquelles ARIUM a été pris dans le sens de ETUM ne sauraient, à notre avis, remonter à la période gauloise.

L'ARIUM latin a du exister en gaulois, mais avec son sens propre, qui se retrouve dans les langues germaniques : *rosel*AAR (euphonique pour *rosen*-AAR) rosier ; *ruik*-ER (bouquet) ; *pruimel*-AAR, (euphonique pour *pruimen*-AAR), prunier.

L'idée de *arium* avant la confusion pouvait s'appliquer à une situation mobilière comme à une situation immobilière ; elle ne s'attachait pas nécessairement au sol ; un rosier (*rosarium*) est transporté, et il reste rosier parce qu'il porte ou qu'il peut porter la rose, et la roseraie (*rosetum*) n'est plus roseraie, quand on a déplanté les roses avec les rosiers.

Le suffixe ARIUM dans les mots français d'introduction savante et relativement récente se rend par AIRE, mais dans les mots anciens il fait OIRE, IÈRE ou IER par ex. *armarium*, armoire, de *arma* dans le sens d'outils (flam. : *alm*), *rosarium* (rosier).

Remarquons ici que ARIUM et la forme IERA de la basse latinité du moyen-âge contiennent tous deux le double préfixe I*us* et AR*us*. Seulement AR-I-*um* et I-ER-*a* diffèrent en ceci que : *arium* commence par le suffixe indiquant l'appartenance et *iera* par celui indiquant l'origine.

§ 2. *Des suffixes indiquant la propriété, l'appartenance d'un lieu :*

ACUS, (1) ANUS, gaulois ACOS, ANON.

Ces suffixes forment des adjectifs, ou des adjectifs employés comme substantifs ; mais ils sont toujours formés d'un substan-

(1) Nous ne séparerons pas les suffixes *ācus* et *ăcus*. Cependant M. d'Arbois (Revue celtique, 1887, p. 111) croit qu'on les confondait dans la pro-

tif et très souvent d'un nom propre. Selon M. d'Arbois de Jubainville ils trouveraient uniquement leur origine dans des noms d'hommes, et ne dateraient que de l'époque galloromaine ; mais c'est là selon nous une opinion trop absolue.

Nous dirons donc que : ACUS, ACA, ACUM et ANUS, ANA, ANUM sont comme suffixes de localisation, à la fois gaulois et latin, mais que le premier fut plus souvent employé eu Gaule, le second plus fréquent en Italie.

Nous devons répéter ici que cette terminaison en ACUS n'est nullement l'EK breton, que nous avons signalé comme synonime du gaulois ETON, et qui est une terminaison essentiellement substantive, dans son sens indiqué plus haut « d'endroit où se trouve une chose. » Comme suffixe d'appartenance, l'*acus* gaulois a cependant un équivalent breton également en EK, mais il a aussi un équivalent germanique en : IG, ICH ou (*i*) SCH.

Nous avons à parler ici de la *tabula alimentaria* de Veleia (1). Cette inscription tracée sur une table de bronze, au II[e] siècle de notre ère, nous montre comment se créaient sous l'empire romain les noms des *fundi*. L'an 104 l'empereur Trajan, voulant établir à Veleia un fonds de secours au profit des enfants pauvres prêta aux propriétaires fonciers de la ville, moyennant hypothèque, un capital à charge par eux de payer chaque année l'intérêt, et cet intérêt devait être employé en allocations annuelles aux enfants sans fortune. Les noms des propriétaires emprunteurs et des fonds de terre hypothèqués furent inscrits sur le bronze, qu'un hazard heureux nous a conservé.

La plupart de ces *fundi* portent des noms en ANUS dérivés de gentilices romains bien connus, comme : AciliANUS, Acilius, AemiliANUS, d'Aemilius, AfraniANUS, d'Afranius, AntoniANUS d'Antonius.

Les *fundi* désignés ne devaient pas ces noms aux proprié-

nonciation « pendant les derniers temps de l'empire romain », mais que *ācus* est antérieur à *ăcus* et plus correct. Et il cite comme preuve que l'*ec* ou *euc*, équivalent en breton est également long. Nous n'osons nous aventurer sur ce terrain un peu subtil. A Rome, nous rencontrons, pour la meilleure latinité, *canīnus*, *fagĭnus*, preuve évidente que la longueur ou la brièveté des suffixes indiquant l'appartenance était quelque peu variable, du moins, à n'examiner que le latin seul.

(1) Publiée par M. Desjardins — d'Arbois de Jubainville, *Revue celtique*, 1887, VIII, p. 105. — *Veleia*, ville d'Italie, près de Plaisance.

taires qui les hypothéquaient à l'empereur, ils les avaient reçus de propriétaires plus anciens. Depuis le lotissement primitif ces fonds de terre avaient gardé leur désignation.

Du gentilice romain Marcellius sont venus à la fois le nom du *fundus* MarcilliANUS, à Vcleia et ceux de nombreux *fundi* gaulois appelés *Marcilli*ANUS ou *Marcilli*ACUS. Aujourd'hui 33 communes conservent cette dénomination sous des formes plus modernes : Marcillac, Marcillat, Marcillé, Marcilly.

Du gentilice Quintius, dérive le (fundus) *Quinti*ANUS ; deux fois inscrit dans l'itinéraire d'Antonin (pour indiquer une station militaire en Rhétie) et revêtant en Gaule la forme de *Quenti*ACUS. Celle-ci nous a laissé : QuinSAC, QuincY, CuinchY, CuincY, QuincAY, QuincÉ, QuincEY, QuinciÉ, QuinciEU, QuinciEUX.

La finale ACUM ou ACUS (en sous-entendant *fundus*) devint au midi de la France AC, au nord AY, É, Y. C'est ainsi que d'*Albiniacus* dérivent : Aubignac, Aubenay, Aubigné, Aubigny ; de *Sabiniacus :* Savignac, Savenay, Sévigné, Savigny.

Le suffixe ANUS (parfois INUS) moins fréquent en Gaule a cependant donné, pour *Aurelius* et *Julius*, les noms de lieux suivants : Aureilhan (Landes et Hautes Pyrenées et Orléans (1), Juillan (Hautes Pyrenées), Juillans (Vaucluse), Julhans (Bouches-du-Rhône), Jullians (Vaucluse).

Les localités d'origine germanique, qui rappellent le partage des terres à l'époque impériale ou sous les Francs, se terminent en *hem* (mot, qui signifie : habitation, demeure, agglomération, d'où le français hameau) (2). Chotin (3), qui l'a écrit deux

(1) Nous croyons cependant que pour cette dernière ville il ne s'agit pas d'un simple *fundus*. mais d'une construction de cité entière.

(2) On constate ici en conséquence du génie des langues germaniques, l'emploi du mot composé au lieu de celui du mot à suffixe, comme pour *quer*CETUM, dont l'idée doit se rendre par les deux substantifs réunis en une expression : eikenbo*sch*.

(3) *Études étymologiques et archéologiques sur les noms de villes etc. de la Province du Hainaut — du Brabant.* — A consulter sur le même sujet : Grandgagnage. *Mémoire sur les anciens noms de lieux dans la Belgique orientale.* Brux. 1855. — Grandgagnage, *Vocab. des anciens noms de lieux de la Belgique orientale.* Liége 1859 — et Bernaerts, *Études étymologiques et linguistiques sur les noms de lieux romans et bas-allemand de la Belgique.* Anvers 1871. — Tailliar, *Notice sur l'origine et la formation des villages du nord de la France.* 1863, in-8°. Comme sources principales en cette matière nous devons encore indiquer les *Dictionnaires topographiques* des départements de France.

ouvrages très méritants sur les étymologies de nos noms de lieux, verse dans une indubitable erreur lorsqu'il parle de localités, qui ont des « terminaisons » en IGNIES.

Dans : IGNIES, tout comme dans la finale germanique INGHEM (1), il y a une partie du mot primitif même ; le suffixe wallon ne commence qu'avec -IES, tout comme le second membre du mot composé, en flamand n'est autre que -HEM. Il faut donc décomposer : Papignies (2) en Papign-*ies* et non en Pap-*ignies*, Montigny en Montign-*y* et non en Mont-*igny* ; Papinghem en Paping-*hem*, et non en Pap-*inghem* ; Edinghen en Eding-*hem* et non en Ed-*inghen* (3).

On n'a parfois pas compris que la première partie de ces suffixes originaires appartenait encore au nom propre. Ce n'est que *ies*, *y* qui restent de *acus* ; quant au G en Papignies et de Montigny, il est provoqué par la présence de l'I gentilice.

Nous avons dans la Belgique wallonne au moins trois cents noms de lieux dérivés de *fundi* galloromains. Citons seulement

(1) Le suffixe *ing* terminant les mots Eding, Elverding est patronimiques et signifie « fils d'Eda, fils d'Elvert ». On croirait retrouver quelquefois des noms d'hommes d'origine galloromaine suivis de *hem*, dans la formation d'une désignation topographique du pays thyois : Seeverghem (Severihem), Geteghem (Getaehem), Emblehem (Ambiliihem), Papinghem, aujourd'hui Papeghem (Papiniihem), Petinghem, aujourd'hui Peteghem (Potiniihem). Cependant cette dérivance peut n'être qu'un mirage, et pour ce qui regarde les derniers noms ils peuvent être germains à forme patronimique thyoise : Paping, fils de Pape, Peting, fils de Pete.

(2) Il n'y a pas moins de quatre éléments dans ces deux thèmes *in-i-ac-us* ; *ill-i-ac-us*. 1° *in* — ou *ill-*, suffixes servant à former le nom d'homme, dont ils sont devenus partie intégrante, 2° *i* le gentilice transformant le nom personnel en nom de famille ; 3° *ac* — le suffixe d'appartenance transformant le gentilice en nom de lieu ; 4° *us*, *a*, *um* la terminaison proprement dite qui est déclinable, selon qu'elle réponde à *fundus*, *terra* ou *dominium* sous-entendus.

Chotin commet encore deux erreurs semblables, lorsqu'il parle de suffixes en CHIE, CHIE, CHIES ou en LI, LIE, LIES. Dans Liberchies, il faut considérer le CH comme remplaçant le T de *Libertiacus*.

Les LI, LIE, LIES ne sont nullement une dégénérescence de *locus* (que l'on trouve en composition comme pour Caster*lé*, *Castrilocus*). Les désignations : Silly, (Bas) Silly, Ramillies viennent de *Sili*-ACUS, *Romilli*-ACUS.

(3) Ici nous sommes d'accord avec ce que dit Chotin (p. 25) : « Les lettres qui précèdent *hem* et *hove* (dans les noms de lieux germaniques) appartiennent au mot déterminatif qui précède... Selon Grimm, *ing* ajouté à un nom propre d'homme exprime l'idée de *filiation*, *descendance*, *famille* ».

à titre d'exemples : *Ambiliacus* (Ambly) (1), *Amuciacus* (Amougies), *Asciliacus* (Asquillies), *Blandiacus* (les Blangy), *Cossiliacus* (Gosselies), *Fontiniacus* (les Fontenoy, Fonsny), *Gemelliacus*, *Geminiacus* (Gembloux, Gimnée), *Harmoniacus* (Harmignies), *Marcianus* (Marchiennes), *Mallianus* (Maillien), *Miceriacus* (Micheroux), *Montiniacus* (les Montigny), *Romaniacus* (les Romeignies), *Sepuliacus* (Ciply), *Severiacus* (Sivry), *Siliacus* (Silly), etc. (2)

M. d'Arbois de Jubainville a voulu assigner à toutes les localités en *acus*, *acum* une origine galloromaine, postérieure au partage des terres, qui n'avait pas encore été fait à l'époque de la conquête césarienne (2). Mais même en accordant à ce savant, qu'en principe la propriété territoriale n'existait pas pour les particuliers pendant la période gauloise, toujours faudra-t-il admettre que les dieux étaient considérés comme propriétaires de leur temple, de leurs étangs et bois sacrés, qu'à la suite de cette fiction les temples avaient un rayon de terres ou d'habitations regardés comme leur dépendance (3). C'est ainsi

(1) *Ambly* (prov. de Namur) nous conserve un nom gaulois AMBILLO (S) duumvir voconce ; la forme gentilice se retrouve dans M. AMBILIUS (Inscript. de Narbonne), et Q. AMBILIVS (Inscript. de Modène). Les localités de France suivantes doivent leur origine à un *fundus Ambilliacus* : 2 Ambly, 1 Amblies, 1 Ambloy, 2 Ambillou, 1 Ambilly, 2 Ampilly, etc.

(2) Il n'entre pas dans notre plan d'approfondir davantage ce sujet. Le gouvernement a nommé en 1886 une commission pour la révision de l'orthographie des noms géographiques de la Belgique. Grâce surtout à M. Coopman son secrétaire, cette commission traite avec soin le côté philologique et linguistique de sa tâche. Les éléments réunis par elle resteront comme une source à consulter. La question des *fundi* trouvera là sa place naturelle, ainsi que dans le mémoire de M. Curth (couronné par l'Académie) sur la ligne de démarcation des populations wallones et germaniques en Belgique.

(3) Le raisonnement de M. d'Arbois de Jubainville est basé sur cette considération, que la plupart des noms de *fundi* gaulois sont composés de *gentilices*, et que les gaulois ne connaissent pas de *gentilices*. Nous objecterons les mots *Anarevist*EOS (Inscr. de Briona), *Kondeileos* (S. Rémy), *Ouilloneos* (Vaison), etc., qui en ont cependant toute l'apparence.

Nous admettons cependant l'idée du savant français, mais comme thèse générale. M. d'Arbois de Jubainville remarque avec raison que beaucoup de noms de lieux doivent nécessairement être de l'époque gallo-romaine, puisqu'ils sont formés de noms romains notoirement connus, comme Julius, Junius, Antonius, Aurelius, Sabinius, etc. noms qui ne furent portés par aucun gaulois avant la conquête (voyez *Revue celtique* 1887. — Acad. des inscriptions. *Compte-rendus*, t. XIV. 1886.

qu'on a : *Nemetacum*, c.-à-d. *nem-et-acum* (synonyme de *Nemetocena* (1) ou *Nemetogena*, c.-à-d. la ville née du temple. Il se pourrait que le nom primitif de Térouane ait été *Tarugena* (ville née de Thor, *Taranus*), forme altérée en (*Taruwena*).

Le mot *Nemetacum* nous est précieux par ce qu'il nous donne le double locatif : *nem-etum*, l'endroit, où se trouvent les bois sacrés, *nemet-acum*, l'endroit dépendant du temple (2).

Il ne paraîtra pas sans intérêt de donner ici un exemple de toutes les altérations subies par les suffixes ANUS, IANUS, et ACUS, IACUS, en puisant dans l'excellent travail de M. d'Arbois de Jubainville publié dans la *Revue celtique* (de 1887-1888), et que nous avons déjà invoqué plus haut.

Il est souvent difficile de distinguer dans la forme actuelle du nom, si la désignation gallo-romaine dérivait oui ou non, d'un gentilice.

Dans les noms latins où le radical contient un I, il n'est pas possible d'ailleurs de distinguer la forme gentilice de celle qui ne le serait pas, comme par exemple dans *Marius*, *Maurius*, fesant *Mariacus* et *Mauriacus*.

En dehors du suffixe, le mot lui-même subit bien des variations auxquelles il n'entre pas ici dans notre plan de nous arrêter. C'est ainsi que *Mariacus* et *Mauriacus* nous donnent : Mairé, Mairy, Maray, Marey, Mariac, Maré, Merey, Méry, Mauriac, Mauriat, Moréac, Mory, Moiré, Moirey, Moiry.

Les suffixes ou ANUS, IANUS, INUS, INIUS, se transforment

(1) Ou *Nemetocenna* avec redoublement emphatique. L'identité de *-cena* et *-gena* résulte des inscriptions de Bordeaux. Zeuss, dans sa *Grammatica celtica* (p. 772) donne déjà des exemples du suffixe *acum* ajouté à des noms de divinités. Grandgagnage, *Mémoire*, p. 115, cite *Hercliacum*, aujourdhui Erquelines (forme dérivée de Herculan*ae*).

(2) Il est peut-être permis d'expliquer le mot : *Atuatica* par la décomposition de ce thème en *Adu-at-ica*. La Minerve gauloise portait entre autres surnoms celui d'*Athubodua*, traduit par « la noble courageuse. » Les *atti* en gothique étaient les ancêtres (Grimm., *Deutsches Wörtenbuch*. Leipzig 1864, p. 595) — *Atavus*, en latin ancêtre. « Les Atuatiques dit M. Schuermans (préface à Van Dessel, *Topographie des voies romaines de Belgique*. Brux. 1877), occupèrent, non un territoire déterminé, mais des forteresses le long et aux abords de la Meuse ». *Atuatuca* voudrait donc dire : lieu habité par la caste guerrière, par la vieille noblesse cimbrique (ou teutonne), qui tenait les Eburons dans son vasselage ; les *Atuatici* formaient la population de ces villes.

comme suit : pour les noms de lieux modernes (1) dans les exemples donnés par M. d'Arbois de Jubainville :

1° AN, ANS, HANS, IANS. JuilLAN (Julianus), LusigNAN (Licinianus), JuilLANS (Julianus), Julhans (Julianus).
2° IAINES. QuintIAINES (Quintianus) (2).
3° IENNES. ValentIENNES (Valentianus), MarchIENNES (Marcianus).

Les suffixes en ACUS, (*i*)ACUS revêtent les formes suivantes :

1° AC, IAC, HAC, AS, AT, IAT. QuintAC (Quentiacus), ChaillAC (Caliacus), MontignAC (Montiniacus), GallAC, GallIAC (Galliacus), CaulHAC (Cauliacus), MeilHAC (Maeliacus). MérignAS (Mariniacus), CharensAT (Carantiacus), ChampagnAT (Campaniacus), FoissIAT (Fusciacus), MauriAT (Mariacus ou Mauriacus).
2° AY, ÁIS, AIT. QuincAY (Quintiacus), CourçAY, CourçAIS (Curtiacus).
3° Y, IES. ChassY (Cassiacus), CarancY (Carantiacus), IssY (Iciacus), LagnY (Latiniacus), SoignIES (Sunniacus), HarmignIES (Herminiacus).
4° É, ÉE. JuillÉ (Juliacus), ChassÉ (Cassiacus), IssÉ (Iciacus), QuincÉ (Quintiacus).
5° EY, IER, IERS, (3) IECQ. JuilleY (Juliacus), ChasseY (Cassiacus), CharanCEY (Carantiacus), QuinceY (Quintiacus), MarignIER (Mariniacus), JulIERS (Juliacum), Chassiecq (Cassiacus).
6° IEU, IEUX. ChassIEU (Cassiacus), LagnIEU (Latiniacus), QuincIEU, QuinCIEUX, (Quintiacus).
7° OUX. GemblOUX (Gemeliacus). Au moyen-âge : *Gemelaus*, *Gemblaus*.

Nous nous sommes occupés des suffixes *acus* et *anus* sous cette rubrique parce que dans la forme *acum* et *anum*, ils ont été substantivisés et employés isolément, comme désignation topographique ; mais leur place naturelle et originaire philologiquement parlant est parmi les *suffixes adjectifs* où ils vont se ranger dans la catégorie des *suffixes d'appartenance*. (Voyez pages 75-77) (4).

ERRATUM. P. 251, ligne 7, *lisez :* Des consonnes liquides.

---

(1) En comparant ce tableau avec celui du suffixe ET*um*, il faut reconnaître que la distinction entre les formes romanes dérivées de ces deux finales est souvent bien difficile et la nuance parfois nulle.

(2) Selon M. d'Arbois de Jubainville Quintian*æ*, Valentinian*æ* en sous-entendant terræ. Nous préférons considérer l's comme désignation du nominatif masculin en suppléant *fundus*.

(3) L'R final dans ces deux terminaisons doit être d'orthographie récente.

(4) Il n'entre pas dans notre cadre d'examiner toutes les formes que ces deux suffixes particulièrement celui en *acus*, *iacus* revêtent en passant en germanique et en breton. Donnons ici seulement à titre d'exemples : Gemen*ich*, GeminiACUS; Kortr*ijk*, CurtoriACUS; Monten(e)*aken*, MontaniACUS (l'I latin se supprimant en devenant d'abord E muet).

LA PATRIE ET L'ORIGINE DE CYRUS.

La question du pays natal et de l'origine du Grand Roi a été dans ces derniers temps l'objet d'une vive discussion sans qu'on ait pu arriver à une solution définitive. Il nous sera donc permis d'exposer ici notre opinion relativement à cette controverse.

Les anciens auteurs qui tiraient toute leurs connaissances de l'histoire de Perse des livres d'Hérodote et de Ctésias, savaient uniquement que *Cyrus* le fondateur de la royauté Achéménide, était persan, qu'il avait transmis son trône à son fils Cambyse et qu'à cause des troubles qui avaient suivi la mort de ce dernier, ce ne fut ni le fils, ni un descendant quelconque de ce prince (il semble ne point en avoir eu) qui lui succéda, mais Darius qui appartenait bien, il est vrai, à la dynastie Achéménide, mais descendait d'une branche collatérale.

A ces données incomplètes la grande inscription de Darius est venue ajouter de nouveaux renseignements tout en ratifiant les premiers. D'après elle Darius est réellement un prince Achéménide et le neuvième souverain de cette famille. Nous y trouvons en plus les noms de ses ancêtres jusqu'à Achéménes, nous y voyons qu'ils appartenaient en réalité à une branche collatérale et n'avaient point porté le titre de roi. Les rapports de cette branche de la famille avec la ligne principale et directe peuvent uniquement se déduire de conjectures qui s'appuient toutefois sur des indications d'Hérodote. Ce n'est que tout dernièrement qu'une inscription de Cyrus lui-même est venue éclaircir ce point obscur. Nous devons toutefois ajouter que ce nouveau document a été trouvé non en Perse mais en Babylonie, qu'il n'est point rédigé en langue persane mais en assyro-babylonien ce qui nous porte à croire qu'il a été écrit pour les habitants du pays qui s'étend entre l'Euphrate et le Tigre. Les renseignements que Cyrus nous y donne sur ses ancêtres ne contredisent point ceux que nous fournit Hérodote, mais

les développent. Ils nous montrent spécialement que les deux lignes royales se réunissent en *Teispes*. Fait étonnant auquel personne je pense n'a fait attention jusqu'ici, Cyrus ne fait point le dernier pas et ne nous dit point que le père de Teispes était *Hakhâmanish*. Car après le nom de Teispes vient une expression quelque peu obscure. Nous lisons en effet à la l. 22 : *ziru darú sa sarrútu sa Bel va Nabu* ce qui serait d'après Rawlinson : The ancient royal race of which Bel and Nebo (has sustained the rule). Selon Smith (Assurbanipal p. 315 l. 98) *ziru darú* signifie *the remote descendant*.

Le sens de ces mots serait donc vraisemblablement que Cyrus était de la race de Bel et de Nabo, c'est-à-dire de la race des Dieux indigènes, de Babylone. Ce qui semble montrer l'intention de présenter Cyrus non comme un étranger, mais comme le roi légitime de Babylone.

Une circonstance à laquelle on a attaché grande importance c'est que Cyrus intitule tous ses ancêtres jusques à son père Cambyse, non point « rois de Perse », mais « souverains de la ville et du district d'Ansan. »

D'après Darius, Cyrus était certainement aussi un Achéménide et dans l'inscription bien connue de Murghâb, il se donne lui-même ce nom.

Indépendantes des documents de la Perse, les sources juives appellent aussi Cyrus « Roi de Perse. » Il en est ainsi par exemple aux Chron. II. Chap. XXXVI, 22-23 (= Esra, I, 1-3) (1), כֹּה־אָמַר כּוֹרֶשׁ מֶלֶךְ פָּרַס. Ainsi dit Cyrus, roi de Perse. Cf. *Esra* I, 8. III, 7. IV, 3, 5. VI, 14. Daniel VI, 29. X, 1, 13. Seulement au l. V, 13 d'Esra Cyrus est dit כּוֹרֶשׁ מַלְכָּא דִּי בָבֶל Cyrus, roi de Babylone. De même que parfois les auteurs grecs l'appellent roi de Babylone ou de Médie.

On se demande maintenant s'il y a jamais eu en Perse, une localité, une contrée qui portât le nom d'Ansan et l'on a cru trouver un point d'appui à cette thèse non point dans le texte persan des inscriptions, mais dans la traduction en langue anarienne (2) qui l'accompagne.

(1) Cf. Cleric. ad Esr. I, 1 : duplex fuit initium Cyri Persarum regis ; prius Persicum idque antiquius, posterius Babylonicum, de quo Hesdras ; quia dum Cyrus in Perside tantum regnaret, regnum eius ad Judaeos, qui in Babylonia erant, nihil adtinuit.

(2) Je crois mieux faire de lui donner ce nom vague afin d'éviter l'erreur

C'est ce passage obscur de l'Inscr. Bh. III, 25 ss. p. : *pasâva kâra Pârsa hya v(i)thâpatiy hacâ yadâyâ fratarta hauv hacâma hamitřiya abava abiy avam Vahyazdâtam ashiyava.* Spiegel traduit ainsi : « Darauf verliess das persische Volk, das in den Clanen war, die Weideplätze (?). Es wurde von mir abtrünnig, es ging zu Vahyazdâta über (1). » Le mot suivi d'un signe de doute (?) est celui qui rend le persan *yadâ*. Quant à la traduction anarienne, remarquons, avant tout, que Sayce se trompait lorsque (*Muséon*, V, 504) il disait que les mots qu'il rend par « Clan d'Anzan » manquent dans le texte persan. Le texte et la version s'accordent parfaitement et les mots en question de la version répondent aux persans *haca yadâyâ*. En voici la translation d'après Oppert. (Le peuple et la langue des Mèdes, p. 136) : « *vasnē Dassumun Parsan appo* ⋙ *Uummanni* ⋙ *Anzan in ... tukka hupip-U-ikkimar peptip hupirrikki poris.* » Les mots qui nous occupent sont reproduits dans la note d'Oppert et je pense d'une manière exacte : *u-um man-ni* ⋙ *an-za-an-mar in tukka*. A quoi il ajoute : « trois signes manquent. » En réalité *Anza* seul est clairement tracé dans le texte et *an-mar in* doit être suppléé. Oppert traduit ainsi : « Alors le peuple perse qui habitait les maisons et qui était revenu des fêtes (du couronnement) ceux-ci firent défection et allèrent vers lui. » Et le savant français ajoute cette remarque : « Cette traduction est très hasardée, mais elle peut être exacte. Le mot perse *yadâ* peut signifier « sacre, sacrifice », de la racine *yad* (scr. yaj. zend *yaz*), et le mot médique commence par le signe divin. D'autre part, le sens du mot est peut-être « désert, pâturage, plaine. » Ajoutons ce qu'Oppert dit du mot *Anzaan* dans le glossaire, en remarquant que nous y trouvons *Anzadis* au lieu de *Anzaan* (v. p. 271). *Anzadis*, III, 3, précédé du clou horizontal, est composé de l'idéogramme divin et du mot *zadis*, qui peut-être est une transcription du perse *yadâ*, « sacrifice, consécration royale. » Mais le mot est mutilé et incertain ; il se pourrait qu'il y eût *anzan* « plaine ».

possible dans une des désignations plus précises : *médique*, *scythique* ou *amardique* que l'on a cru pouvoir lui assigner. Il suffit d'ailleurs pour la distinguer des textes *persans* ou *assyro-babyloniens*.

(1) « Alors le peuple persan qui était en clans abondonna les pâturages. « Il me devint infidèle et passa à Vahyazdâta. »

On le voit, la chose est bien incertaine. Tout ce que le lecteur peut en recueillir de certain c'est qu'il s'agit bien du mot persan *yadâ*. Or la version anarienne nous donne ici une indication d'une haute importance en ce qu'elle fait précéder le mot correspondant à *Yadâ*, du trait horizontal qui, selon la remarque très juste d'Oppert (l. c. p. 46) se met devant les noms géographiques et les objets distingués qui sont, en général, du féminin. » Nous apprenons donc par là que nous devons chercher dans *yadâ* la désignation d'une localité et cette opinion est encore confirmée par la comparaison du mot vieux-persan âyadana que la version anarienne rend par *ancian*, mot composé, selon Oppert « de l'idéogramme divin et du mot *ciyan*, temple. »

Mais chose remarquable ce mot n'a point le trait horizontal caractéristique des noms de lieux, probablement parce que ce n'est pas un féminin. Qu'il soit du reste un nom de lieu c'est prouvé par le texte assyro-babylonien (Bh. 25. Ed. Bezold) qui rend le vieux-persan âyadana (Bh. I, 64. Ed. Spiegel) par *bîtâti ša itâni*, c'est-à-dire : Maisons des Dieux.

L'anarien, *anciyan*, comme *anzaan* ou *anzadis* a devant lui le signe divin ≻— ≻— \| qui se lit souvent *an*, mais qui se place comme le dit Oppert « devant les mots sacrés, tels que ciel, jour, mois, temple, Dieu, etc. » Il est donc vraisemblable que nous devons, dans le cas présent, prendre la syllabe *an* de cette même manière et ne point la lire. Il semble d'autre part très probable que la traduction d'Oppert : « *hacâ yadâyâ fratartâ* = qui était revenu des fêtes » n'est point exacte. *Yadâ* est, en tout cas, une localité, probablement « un lieu de sacrifice. » Nous devons donc donner plus d'importance aux prépositions (*hacâ*, *fra*) et traduire : « l'armée s'en alla du lieu du sacrifice en avant (continuant sa marche) ». Il est question ici de l'armée séjournant en ses quartiers (*kâra hya vithâpatiy* selon l'expression persane) et qui en sortit pour s'allier avec les rebelles.

Si l'on veut se servir, pour expliquer le mot *ansan* de l'inscription de Cyrus du mot anarien *anzaan*, on devra y voir le nom d'un endroit consacré au culte des Dieux. A notre avis, il est mieux de faire abstraction d'un terme aussi obscur et

s'en tenir aux textes assyro-babyloniens dans lesquels *Ansan* figure comme le nom d'une ville ou d'un district. Que ce nom ne soit pas synonyme d'Elam, ce me semble prouvé par les remarques critiques de Delattre (*Muséon*, VII, 236 ss.) et d'Evers (1).

Ce lieu doit être cherché vraisemblablement, entre la Perse et la Babylonie. La place ne peut se déterminer avec certitude, encore moins la nationalité arienne ou sémitique de ses habitants. Ce seul fait que les anciens Achéménides sont qualifiés de Rois d'Ansan, ne permet aucune conclusion positive.

Le nom même de Cyrus nous paraît plus important dans cette question. Dans l'original persan il est écrit *Kurush*, dans les inscriptions babyloniennes, Rawlinson le lit *Kurus* ; mais Schrader : *Ku-ur-šu* ou *Ku-ur-ra-aš*, *Kurraš*. Oppert dans la version anarienne le lit *Kuras*, ce qui se rapporte au hébreu כֹּרֶשׁ ou כּוֹרֶשׁ comme au grec Κῦρος. On se demande, en conséquence, quelle est, d'entre toutes, la lecture véritable et originaire et à quelle famille de langue on doit l'attribuer. Insuffisante par elle-même pour en déterminer la nature, sa forme reçoit des éclaircissements certains des noms des ancêtres du roi persan. *Kambujiya* est évidemment arien et non sémitique. *Caishpish* étymologiquement obscur, s'explique moins encore par les langues sémitiques que par l'arien, mais *Hakhâmanish* est, sans aucun doute, d'origine arienne tout comme les noms des ancêtres de Darius. Cela indique déjà que l'explication du nom de *Kuru* doit être cherchée dans les langues ariennes. En effet nous y retrouvons *Kuru* comme un nom propre. Tout en laissant de côté la signification de ce mot nous devons cependant mentionner l'interprétation indoue qui fait de *kuravaḥ* l'égal de *ṛtvijah* ou *kartàraḥ*. Comme nom propre nous trouvons au Rig-Veda (X, 32, 9 ; 33, 4) *Kuruçrávaṇa*.

En éranien, selon une opinion reçue depuis longtemps, *Kuru* désignerait « le soleil ». C'est ainsi que Plutarque dit (Art. C. I). : ὁ μὲν οὖν Κῦρος ἀπὸ Κύρου τοῦ παλαιοῦ τοὔνομα ἔσχεν, ἐκείνῳ δ'ἀπὸ τοῦ ἡλίου γενέσθαι φασι. Κῦρον γὰρ καλεῖν Πέρσας τὸν ἥλιον. Que ce renseignement soit pris à Ctésias c'est ce que nous devons conclure du passage de Photius § 49. τίκτει δ'αὐτῷ ἕτερον υἱὸν

(1) Cf. Dr. Edwin Evers : Der historische Wert der griechischen Berichte über Cyrus und Cambyses. Programm des Königstädtischen Real-Gymnasiums zu Berlin 1888. pag. 6 flgd.

βασιλεύουσα καὶ τίθεται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ἡλίου Κῦρον. Des renseignements ultérieurs fournis par Hesychius (1) et *l'Etymologicum magnum* (2) confirment ce dire, mais n'ont guère de valeur. Notre connaissance des langues éraniennes nous permet de supposer ici une permutation. Le mot neo-persan خور *khor* soleil a un son très proche de Κῦρος ; mais anciennement ce mot doit avoir été *huvara ou khuvara* ce que s'en éloigne davantage. On ne peut toutefois nier que Ctésias ne connût bien le persan. Il semble donc que cette confusion se soit produite en Perse même et s'y soit répandue dans un but déterminé. Toutefois il est aussi possible que le nom de *Kuru* ait été, dès l'Antiquité, rapporté au soleil, car le *Kuru* indien le possédait également, non seulement comme descendant de *Manu Vaivasvata*, mais aussi selon le Mahâbhârata comme époux de la fille du soleil, circonstance que l'on ne doit point perdre de vue. A ce propos, on peut soulever la question du vrai nom de Cyrus. Le fondateur de la dynastie Achéménide s'appelait-il réellement KURU. Strabon (Ed. Meineke) XV, 3, 6 rapporte ce qui suit : ἔστι δὲ καὶ Κῦρος ποταμὸς διὰ τῆς κοίλης καλουμένης Περσίδος ῥέων περὶ Πασαργάδας, οὗ μετέλαβε τὸ ὄνομα βασιλεὺς ἀντὶ Ἀγραδάτου μετονομασθεὶς Κῦρος. Strabon pense conséquemment qu'il s'appelait d'abord Agradates, — nom véritablement éranien. *Kuru* serait le nom qu'il aurait pris comme souverain. De semblables changements de nom se rencontrent encore deux fois ailleurs dans l'histoire des Achéménides.

Plutarque dit d'Artaxerxès (l. c.) ὁ δὲ Ἀρταξέρξης Ἀρσίκας πρότερον ἐκαλεῖτο · καίτοι Δείνων φησὶν, ὅτι Ὀάρτης, et c. 2 : ὁ πρεσβύτερος ἀπεδείχθη βασιλεὺς, Ἀρταξέρξης ὀνομασθείς. Et Diod. XV, 93 (éd. Dindorf) : τὴν δὲ βασιλείαν διεδέξατο Ὦχος ὁ μετονομασθεὶς Ἀρταξέρξης. Ainsi Artaxerxès III s'appelait d'abord OCHUS. Il n'est pas non plus probable que des noms tels que ARTAKHSHAT'RA et *Khshâyârsha* qui font évidemment allusion à la puissance

(1) Cf. Hesych. (ed. M. Schmidt) sub voce Κῦρος : ἀπὸ τοῦ ὑπὸ κυνὸς τεθράφθαι. ἢ ἀπὸ τοῦ ἡλίου · τὸν γὰρ ἥλιον οἱ Πέρσαι κῦρον λέγουσιν. ἄλλοι βόθυνον . καὶ προσῆκον . καὶ ὄνομα ποταμοῦ . καὶ κύριον.

(2) Cf. Etymol. M. (éd. Gaisford) s. v. Κόρος : ὁ βασιλεὺς τῶν Περσῶν, ὁ παλαιός . ἡλίου γὰρ ἔχει τὸ ὄνομα · κοῦρον γὰρ καλεῖν εἰώθασιν οἱ Πέρσαι τὸν ἥλιον.

royale aient pu être portés par des gens qui n'étaient point destinés au trône. Il n'est pas impossible que les Perses aient connu *Kuru* comme un souverain mythique avant que le Cyrus historique ait paru. Ainsi s'expliquerait d'une manière très simple que la personne du Cyrus historique ait été sitôt obscurcie par les mythes qui avaient primitivement un tout autre objet. Cette supposition n'est cependant point nécessaire. Car en Orient les Mythes naissent et se développent en bien peu de temps.

Résumons ce qui a été dit jusqu'ici : on ne peut douter que les noms des Achéménides que Artaxerxès II et III comme Xerxès et Darius et Cyrus enfin donnent dans les inscriptions Babyloniennes comme ceux de leurs ancêtres, prouvent l'origine ariaque de cette famille.

Que les ancêtres de Darius n'aient point été rois, c'est ce qui ressort évidemment de ces mêmes inscriptions. Jamais un roi de Perse n'omet le titre royal d'un de ses ancêtres quand il peut avec droit le lui donner. C'est ce que prouvent les arbres généalogiques dressés par Artaxerxès II et Artaxerxès III. Xerxès n'oublie jamais de donner à son père le titre de roi, tandisque Hystaspes Arsamès etc. n'en sont jamais décorés. C'est que la dignité royale appartenait non aux ancêtres de Darius mais à ceux de Cyrus. Que ce dernier fut de nationalité persane cela nous est attesté non seulement par les sources persanes et grecques mais aussi dans les récits absolument indépendants de l'ancien testament ainsi que de Harlez et Evers l'ont avec droit signalé.

Si l'inscription babylonienne de Cyrus conduit à un autre résultat, tout me semble concourir à prouver que cette inscription veuille, contrairement à l'histoire la plus authentique, que Cyrus était roi légitime de Babylone, et partant de race sémitique.

Quelques remarques relatives à la nature de la légitimité chez les peuples orientaux rendront cette opinion des plus probables. Les rapports entre les princes et les peuples tels qu'ils sont depeints au Deuteronome XVII. 14 ss. ne doivent point être pris comme normes pour tous les pays. Les Hébreux tenaient avant tout à la Théocratie ; pour eux la chose essentielle était que le sacerdoce suprême fût issu de la famille d'Aaron ; cela per-

mettait l'institution d'un roi bien qu'elle ne fût pas nécessaire. On ne demandait du roi que la condition d'être agréable à Dieu (1), dévoué à la religion du pays (2) et de ne point être étranger à celui-ci (3).

Une famille spécialement destinée par le ciel pour remplir cette charge est chose inconnue. En Erân il en est tout autrement. Le roi doit être issu de la famille des Achéménides. Celle-ci seule a droit à posséder le trône. De même que Ahura exerce le pouvoir souverain dans le ciel, de même il a donné à la terre le roi d'Erân non seulement comme son lieutenant légitime mais comme son unique lieutenant en ce monde. Devant l'humanité il se trouve donc à la place du Dieu lui-même. Cfr. mon étude (Königthum und Priesterthum im alten Erân dans la Zeitschrift D. M. G. T. XL. pp. 102-110).

Cette famille des Achéménides qui se posait comme la seule légitimement par Ahura Mazda comme dominatrice du monde et responsable devant lui seul de ses actions se donnait, ce semble, une origine divine. Son origine merveilleuse était suffisamment indiquée par cette affirmation que son ancêtre originaire Achéménes, avait été nourri par un aigle. Cf. Aelian de nat animal. (ed. Hercher) XII, 21 : *Ἀχαιμένη γε μὴν τὸν Πέρσην, ἀφ' οὗ καὶ κάτεισιν ἡ τῶν Περσῶν εὐγένεια, ἀετοῦ τρόφιμον ἀκούω γενέσθαι* (4). Et lorsque les rois persans juraient par Mithra ce n'était pas seulement parce que Mithra était considéré comme Maître et protecteur des pays mais aussi parce que ces rois se vantaient d'une parenté naturelle avec le Dieu. Ce ne peut être par hasard que les inscriptions des deux

(1) Cf. Deut. XVII, 15 : שׂוֹם תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בּוֹ

(2) Cf. Deut. XVII, 15 : מִקֶּרֶב אַחֶיךָ תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ לֹא תוּכַל לָתֵת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא אָחִיךָ הוּא׃

(3) Cf. Deut. XVII, 18, 19 : וְהָיָה כְשִׁבְתּוֹ עַל כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ וְכָתַב לוֹ אֶת־מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל־סֵפֶרמִלִּפְנֵי הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם׃ וְהָיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בוֹ כָּל־יְמֵי חַיָּיו לְמַעַן יִלְמַד לְיִרְאָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהָיו לִשְׁמֹר אֶת־כָּל־דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת וְאֶת־הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לַעֲשֹׂתָם׃

(4) Cf. Xenoph. Cyrop. VII, 5, 53 : *καὶ μὰ τὸν Μίθρην ἐγώ τοι ἐχθὲς εἰ μὴ πολλοῖς διεπύκτευσα, οὐκ ἂν ἐδυνάμην σοι προσελθεῖν*. Aelian. Var. hist. I, 33 : *καὶ ἐπεῖπε, νὴ τὸν Μίθραν, ἀνὴρ οὗτος ἐκ τῆς ἐπιμελείας ταύτης δυνήσεται καὶ πόλιν κατά γε τὴν ἐμὴν κρίσιν ἐκ μικρᾶς μεγάλην ποιῆσαι*. Xenoph. Œcon. IV, 24. Plutarch. Artaxerxès cap. 4.

Achéménides mettent spécialement en avant les deux divinités ariennes Mithra et Anâhita, et elles seules. Ils voulaient, sans doute, désigner par là, les ancêtres de la famille royale de Perse.

Les témoignages des Anciens nous ont suffisamment appris que les rois de Perse s'attribuaient la qualité de Dieu. C'est ainsi que nous lisons dans Eschyle (1) un passage des plus instructifs en notre cause. Persæ 155-157, où le chœur salue en ces termes Atossa, la mère de Xerxès.

ὦ βαθυζώνων ἄνασσα Περσίδων ὑπερτάτη,
μῆτερ ἡ Ξέρξου γεραιὰ, χαῖρε, Δαρείου γύναι·
θεοῦ μὲν εὐνήτειρα Περσῶν, θεοῦ δὲ καὶ μήτηρ ἔφυς,
εἴ τι μὴ δαίμων παλαιὸς νῦν μεθέστηκε στρατῷ.

C'est à ces mots d'Eschyle que se réfère Tzetzès quand il dit Chil. VII, v. 358 :

Ἀσσύριοι καὶ Πέρσαι γὰρ τοὺς βασιλεῖς θεοῦσιν,
ὡς καὶ Αἰσχύλος δράματι Πέρσαις δεικνύει τοῦτο·
Ἄτοσσαν θέλων γὰρ εἰπεῖν σύζυγον βασιλέως,
μητέρα βασιλέως τε ὁμοίως, εἶπεν οὕτω,
« θεοῦ Περσῶν εὐνέτειρα, θεοῦ τε μήτηρ ἔφυς. »

Les rois Sassanides se donnent également à eux-mêmes la qualification de « Dieu » et les dynasties plus anciennes ne s'estimaient pas moins hautement. C'est ainsi que Ardashir Bâbegân, le fondateur de la dynastie Sassanide qui, d'après Agathias, éleva les prêtres mazdéens à un rang de haute estime qu'il n'avaient jamais atteint, n'hésite pas à se qualifier de la

(1) Comparez en outre Aeschyl. Persae V, 80, 150, 633, 644, 655, 658, 711, 856. Curt. VIII, 5, II : Persas quidem non pie solum, sed etiam prudenter reges suos inter deos colere : maiestatem enim imperii salutis esse tutelam. Ammian. Marcellin. XXIII, 6, 4-6 : certatimque summatum et vulgi sententiis concinentibus, astris, ut ipsi existimant, ritus sui consecratione permixtus est omnium primus. unde ad id tempus regis eiusdem gentis praetumidi appellari se patiuntur Solis fratres et Lunae. utque imperatoribus nostris Augusta nuncupatio amabilis est et optata, ita regibus Parthicis abiectis et ignobilibus antea, incrementa dignitatum felicibus Arsacis auspiciis accessere vel maxima. quamobrem NUMINIS EUM VICE VENERANTUR et colunt eo usque propagatis honoribus, ut ad nostri memoriam non nisi Arsacides is sit, quisquam in suscipiendo regno cunctis anteponatur, et in qualibet civili concertatione, quae adsidue apud eos eveniunt, velut sacrilegium quisque caveat, ne dextra sua Arsaciden arma gestantem feriat vel privatum.

sorte dans ses inscriptions et sur ses médailles (V. S. de Sacy, *Memoires sur diverses antiquités persanes*, etc. Paris 1793). Le fanatique Yezdegerd II agit de la même façon et s'efforça de répandre la croyance qu'il était en rapport direct avec le ciel et la divinité. (Elisæus p. 22).

Cette adoration des rois érâniens est attestée par toute l'histoire de l'Erân jusqu'à la chute de la dernière dynastie nationale. Déjà l'Avesta montre bien qu'il met la souveraineté divine au sommet de la constitution de l'état. — Le roi en effet n'est point le premier, mais le second dans l'état; le souverain-prêtre est au-dessus de lui. — L'Avesta voit dans la majesté royale quelque chose de sublime, de divin. Ces rapports avec le ciel donnaient aux rois, le droit de faire ce qui leur semblait bon (1) ; ils ne répondaient de leurs actes devant aucun homme mais seulement devant les puissances célestes qui leur avaient donné mission sur la terre. Ces conceptions élevaient la famille royale bien au-dessus des autres hommes ; on comprend que cela les empêchait de contracter aucune liaison intime avec leurs inférieurs et qu'ils se mariaient au sein de leur famille pour conserver la pureté du sang de la dynastie.

On comprend ainsi que l'on croyait que la famille royale ne pouvait changer et qu'elle était destinée à régner depuis le jour de son installation sur le trône jusqu'à la fin du monde. Une dynastie nouvelle cherchait nécessairement à se rattacher à la précédente et dans ces temps dépourvus d'esprit de critique, il n'était pas difficile de trouver des indices de filiation supposés.

D'après Syncellus (2), les Arsacides prétendaient descendre d'Artaxerxès II. Le Shâhnâmeh donne au même Artaxerxès un fils du nom de Sâsân lequel irrité de ce que le pouvoir avait été donné à Humâi, quitta la cour et s'établit à Nîshâpûr (3).

(1) Cf. Herod. III, 31 : εἰρομένου ὦν τοῦ Καμβύσεω, ὑπεκρίνοντο αὐτῷ οὗτοι καὶ δίκαια καὶ ἀσφαλέα, φάμενοι νόμον οὐδένα ἐξευρίσκειν ὃς κελεύει ἀδελφεῇ συνοικέειν ἀδελφεόν, ἄλλον μέντοι ἐξευρηκέναι νόμον, τῷ βασιλεύοντι Περσέων ἐξεῖναι ποιέειν τὸ ἂν βούληται

(2) Sync. ed. Dindorf I, 539 : Ἀρσάκης τις καὶ Τηριδάτης ἀδελφοὶ τὸ γένος ἕλκοντες ἀπὸ τοῦ Περσῶν Ἀρταξέρξου ἐσατράπευον Βακτρίων ἐπὶ Ἀγαθοκλέους Μακεδόνος ἐπάρχου τῆς Περσικῆς.

(3) Cf. Shâhn. pag. 1247, 3 d'en bas, 1248, 10 ed. Turner Macan. Calcutta 1829.

Les descendants, d'après le même livre, vécurent inconnus en Erân jusqu'à ce que l'un d'entre eux ARDESHÎR BÂBEGÂN put prendre le pouvoir qui lui revenait par droit de naissance.

Cette conception de l'origine divine des rois, cette foi en la protection dont les dieux entouraient la famille des souverains explique facilement le trouble qui s'élevait dans les esprits de leurs sujets quand un usurpateur parvenait à chasser le descendant de leurs rois et à se mettre à sa place.

On doit sans doute avoir considéré cet état de choses comme transitoire et ne pouvant durer longtemps. Mais si le nouveau prince parvenait non seulement à se maintenir sur le trône mais aussi à léguer son pouvoir à ses descendants, on devait alors chercher les causes d'un fait aussi anormal. Si les Dieux avaient préféré une nouvelle dynastie c'est que la précédente leur avait déplu et s'était rendue indigne de leur protection. Peut être aussi la nouvelle famille royale était elle sous la garde de dieux plus puissants contre lesquels les anciens s'étaient trouvés impuissants. Cette dernière conséquence était sans doute bien douloureuse à admettre. Pour y échapper on avait recours au prétexte que la famille déchue s'était attirée la disgrâce des dieux, que ceux-ci s'étaient éloignés d'elle à cause de sa conduite répréhensible et de plus qu'ils avaient accordé leur faveur non point à une race nouvelle mais à une branche de la même famille, inconnue jusque là parce qu'elle habitait des contrées lointaines.

C'est ce qui explique comment les Perses firent d'Alexandre le Grand le fils de Dârâb, par une fille de Philippe de Macedoine et le firent entrer de la sorte dans la famille royale de l'Erân.

Ce n'était point seulement par vanité nationale, mais par le désir sérieux d'arranger les faits historiques de façon que la croyance à la providence divine et sa toute puissance restât inébranlée.

Ces idées qui régnaient chez les Perses n'étaient pas moins familières aux autres peuples de l'orient. Les Egyptiens regardaient également la race royale de leur pays comme issue du Soleil (1) et cherchèrent à faire passer Alexandre pour le fils de

(1) Cf. Maspero : Geschichte der morgenlandischen Volker im Altertum 2. Aufl. übersetzt von Pietschmann. Leipzig 1877, pag. 56 : « der konig war in Aegypten nicht wie uberall sonst ein Mensch, der die Aufgabe hatte,

Jupiter Ammon ou de leur roi Nektanebo, voulant à tout prix éviter qu'il pût être le fils d'un roi macédonien. Ce fut une habileté politique de la part d'Alexandre de se prêter à ce besoin religieux de ses nouveaux sujets et d'accueillir cette solution de leur doute et de leur auxiété.

C'est à ce point de vue que nous devons considérer le texte de l'inscription babylonienne de Cyrus. La famille royale de Babylone avait succombé dans une guerre malheureuse contre l'étranger. Cette catastrophe devait avoir une cause. On la trouva dans ce fait que le dernier roi n'avait point témoigné aux divinités nationales tout le respect obligé. Il était tout naturel que le conquérant s'attachât au parti qui propageait ces idées si favorables pour sa cause et qui avait appartenu sous les rois précédents aux opprimés et aux mécontents. Telle fut aussi sans doute la conduite de Cyrus.

Je ne prêterai pas grande valeur aux accusations portées contre Nabonet. Elles ont pu avoir été inventées après sa chute pour en expliquer le mystère. Mais si Cyrus avait pris sa place tout étranger qu'il semblait être, c'est qu'il ne l'était pas en réalité mais appartenait à une branche de la dynastie babylonienne habitant une contrée lointaine et conséquemment presque inconnue des Babyloniens. Ce sont là à peu près les bruits que les partisans de Cyrus à Babylone devaient chercher à accréditer et Cyrus se sera bien gardé, sans aucun doute, d'y contredire en rien. Pourquoi l'on choisit l'Anzan pour en faire la résidence de cette branche de la famille, c'est ce que le peu de connaissance que nous avons des circonstances du moment ne nous permet pas de déterminer. On comprend toutefois que les noms de la Perse ou d'Achéménide devaient être évités avant tout si l'on voulait que ces récits trouvassent quelque créance Ce qu'on avait cherché en eux, c'était donc de persuader aux Babyloniens, que Cyrus avait uniquement pris possession de l'héritage qui lui revenait en conquérant Babylone et que par ce fait ce n'était point la Babylonie mais la Perse qui était la terre conquise.

andere Menschen zu regieren. Der Nachfolger und Abkömmling der Gottheiten, welche über das Nilthal geherrscht hatten, ist er die LEBENDIGE OFFENBARUNG und FLEISCHWERDUNG GOTTES, der SOHN der SONNE (*Se Râ*), wie er es recht deutlich überall zu verkünden sucht, wo er seinen Namen schreibt, das Götterblut fliesst in seinen Adern und sichert ihm die höchste Gewalt. »

Il nous reste à rechercher si cette thèse mise en cours dans l'inscription de Cyrus a pu gagner des adhérents, ce qui serait certainement une preuve de la vérité de notre explication. Or il ne nous semble pas très difficile de démontrer qu'il en fût ainsi réellement. Indépendamment des ELYMAEENS de Polybius V, 44 : *τὰ δ'ἐπὶ τὰς ἀρκτοὺς αὐτῆς τετραμμένα μέρη περιέχεται μὲν Ἐλυμαίοις καὶ τοῖς Ἀνιαράκαις, ἔτι δὲ Καδουσίοις καὶ Ματιανοῖς· ὑπέρκειται δὲ τῶν συναπτόντων πρὸς τὴν Μαιῶτιν τοῦ Πόντου μερῶν.* OLSHAUSEN (1) a très justement corrigé la forme fautive « Ἐλυμαῖοι » en Δελυμαῖοι. C'est avec raison que EVERS a dernièrement (l. c. pag. 5) rappelé à cette occasion le passage de Josèphe, Antiq I, 6, 4 : *Ἔλαμος μὲν γὰρ Ἐλαμαίους, Περσῶν ὄντας ἀρχηγέτας κατέλιπεν*, d'où semble résulter que cet auteur établit d'étroits rapports entre les Perses et les Elamites. On ne doit pas oublier non plus que Q. Curte (2) cite des Mages et des Chaldéens à côté les uns des autres à Babylone, et que les prêtres babyloniens étaient appelés Mages aussi bien que ceux de Perse (SPIEGEL, Erânische Alterthumskunde III, 588), signe évident que l'on considérait la Perse et la Babylonie comme unis entre elles de très près.

Il me semble aussi que les relations même récentes des Perses ne sont nullement à dédaigner, alors même qu'elles n'ont point un caractère historique. Les légendes éraniennes rapportent entr'autres choses que Lohrasp construisit la ville de Balkh (3) et que cette ville fut choisie pour la résidence et celle de ses successeurs à cause des dangers que son empire courait par suite des invasions des Turcs. Ce qui ne veut pas dire qu'ils auraient abondonné les provinces occidentales mais simplement qu'ils en conféraient l'administration à des gouverneurs. Le premier en fut ce Bokhtunnesar qui fut chargé de châtier les Juifs et qui doit être le même que Nebukadnezar.

Parmi ses successeurs on cite d'abord DARIUS BEN MIHRI qui

(1) Comparez son étude : Die Elymaeer am Caspischen Meere bei Polybius und Ptolemaeus, in der Zeitschrift HERMES Bd. XV. pag 321-330.

(2) V, 3, 22 (éd. Zumpt) : : magi deinde suo more carmen canentes, post hos Chaldaei Babyloniorumque non vates modo, sed etiam artifices cum fidibus sui generis ibant. Laudes hi regum canere soliti. Chaldaei siderum motus, et statutas vices temporum ostendere.

(3) Cfr. SPIEGEL : Erânische Alterthumskunde I, 660. Shâhn. ed. Mancan 1031, 2 flg.

d'après le tableau généalogique donné par Tabari (I, 649, 650) était un descendant de *Mâḍî*, issu lui-même de Japhet fils de Noé.

Après lui vient Kîrash (Cyrus) l'un des fils de Ghailam fils de *Sâm* (Sem). Ces données proviennent sans doute de source juive ou chrétienne qui nous donne la lignée de Darius le Mède dont Cyrus fut le successeur.

Mais que ce roi soit donné quelque part comme un semite ou un élamite c'est ce qui, je pense, n'a jamais été fait et ne se trouve dans aucune autre source que nous connaissions. Nous avons ici la tradition qui s'éloigne de toutes les autres, et qui par conséquent avait un intérêt à faire de Cyrus un Elamite ou un Semite. Il est vraisemblable que cette idée a été conçue en dehors de l'Erân ; elle doit être en rapport avec celle que l'inscription Assyro-babylonienne de Cyrus cherchait à répandre. Réduisant ainsi les dynasties des Mèdes et des Perses au rang de simples gouverneurs d'état soumis, on avait le droit de ne point les compter dans la liste des souverains de l'Eran.

Iéna, Juillet 1888.

Eugène Wilhelm.

LE TEMPLE RECONSTRUIT PAR ZOROBABEL.

ÉTUDE CHRONOLOGIQUE

DES SIX PREMIERS CHAPITRES D'ESDRAS.

(*fin.*)

§ 5.

Comme le porte le titre de cette dissertation, nos recherches ont pour objet l'élucidation de la chronologie des événements relatés dans les six premiers chapitres du livre d'Esdras. Nous avons soumis à un examen détaillé, sous ce point de vue spécial trop négligé des exégètes, les ch. IV, V et VI. Le ch. 1er n'offre aucune obscurité ; le lecteur écoute la grande voix de Cyrus et voit ensuite s'éloigner vers la Palestine Sheshbaççar et ses Juifs fidèles aux souvenirs du passé. Les seuls chapitres II et III restent donc à étudier. Au § 6, il sera temps de discuter le plus ou moins de droit du chapitre II à être inséré dans le livre d'Esdras. — Le chapitre III renferme un certain verset dont nous nous proposons d'étudier ici le sens — ce qui demande à être précédé des considérations qu'on va lire. Elles ont trait à l'objection principale que soulève la chronologie du ch. IV. Voici cette objection :

Au premier §, nous nous sommes arrêté quelque peu sur l'identité au moins apparente du rôle joué par Sheshbaççar et Zorobabel. L'un et l'autre de ces personnages, ont à la tête des Juifs, leurs frères, *posé les fondements du temple.* Il n'y a pas à y contredire, les textes sont formels ; comment concilier avec cette particularité historique la notion du long espace de temps qui sépare ces deux hommes (530-422) ?

La réponse à cette question n'est pas facile, j'entends une solution vraiment « objective », telle enfin qu'elle peut sortir des versets des livres d'Aggée et de Zacharie, ces deux promoteurs de l'œuvre du temple sous Darius II.

Que nous apprend le premier de ces livres prophétiques ? — Que, le Seigneur fit connaître à son peuple sa satisfaction de le voir réuni, dans une pensée d'amour, sur la sainte montagne, en l'an 2e du règne de Darius :

« Je vous avais accablés d'un vent brûlant, j'avais frappé de nielle et de grêle tous les travaux de vos mains....

« Mais maintenant gravez dans vos cœurs tout ce qui se fera *depuis ce jour* et à l'avenir, — *depuis ce vingt-quatrième jour du neuvième mois*, — depuis ce jour où les fondements du temple ont été jetés, — gravez dans vos cœurs tout ce qui se fera à l'avenir.

« Ne voyez-vous pas que les grains n'ont pas encore germé ? que la vigne, que les figuiers, que les grenadiers, que les oliviers, n'ont pas encore fleuri ? Mais dès ce jour JE BÉNIS ». (II, 17, 18, 19).

Retenez cette date énergiquement exprimée du jour où sont posés les fondements du temple : l'année est la seconde de Darius (1), absolûment comme pour le v. 24 du ch. IV d'Esdras l'année de la reprise des travaux est la 2e du règne d'un successeur de Xerxès et d'Artaxerxès portant ce même nom, Darius.

En tous cas, il n'est plus question de Cyrus.

Si du verset d'Aggée, on recourt au livre d'Esdras, on trouve au ch. V ce rapide historique :

℣. 13 « Et Cyrus, roi de Babylone, *la première année de son règne*, (535 ?) fit un édit pour que la Maison de Dieu fût rebâtie.

℣. 14 .... les vases (du temple) furent remis à Sheshbaççar que le roi établit chef...

℣. 16 « Alors Sheshbaççar vint à Jérusalem, il *jeta les fondements du temple*, et depuis lors (ajoute le satrape de Darius II, comme s'il parlait de jours très anciens), on travaille à cet édifice, sans qu'il soit encore achevé. »

(1) « La seconde année du règne de Darius, *le vingt-quatrième jour du neuvième mois*, le Seigneur parla au prophète Aggée et dit... » Aggée, II, ℣. 10).

Laissons de côté l'ironie qui termine ce rapport (1). Ce qui frappera ici, c'est la contradiction (elle n'est qu'apparente) entre cette histoire et la date du prophète. « Les fondements du temple ne furent pas, quoiqu'on lise dans Esdras, posés par Sheshbaççar, sous le règne de Cyrus, et cette relation n'offre aucune réalité. » Tel est à peu près le raisonnement d'un savant d'une autorité considérable, Schrader (2). Cet argument n'a rien perdu de sa force, et Keil ne l'a pas réfuté (3). De quelle manière échapper à la nécessité de condamner sommairement un récit biblique, en s'attachant à un autre renseignement, également fourni par un auteur biblique, et qui semble le contredire absolument ? En un mot est-ce sous Cyrus, ou est-ce sous Darius que la première pierre du temple fut descendue ? Sous Cyrus, disait Esdras ; — sous Darius, réplique le lecteur d'Aggée. Qui croire ? Notre réponse est originale : selon nous, *tous les deux ont raison ;* le temple a été rebâti deux fois sous les Perses, et chaque fois la construction a été faite depuis les fondements, la première en 530, quand régnait Cyrus, — la seconde en 422, sous Darius II.

Le même livre d'Aggée renferme un verset qui n'a pas moins embarrassé les interprètes, sans cependant les laisser à court de belles périodes :

« La gloire de cette dernière maison sera encore plus grande que celle de la première, dit le Seigneur des Armées, et je donnerai la paix en ce lieu, dit le Seigneur des Armées ».

Naturellement on a songé au temple idéal de la Nouvelle Alliance, à l'Eglise Chrétienne. Il est inutile de combattre,

(1) Il est évident que le satrape, peut-être récemment installé dans son poste, ne distinguait pas les diverses constructions qu'on élevait sur le Moriâh. S'il parle du Temple dont on poursuit l'achèvement, c'est d'une façon abstraite, pour ainsi dire, et la raillerie de la fin de son rapport donne à penser qu'il prend en pitié ces pauvres Juifs, qui n'ont pu réussir à se faire un temple, bien qu'ils allèguent avoir commencé leurs travaux depuis la première année de Cyrus. Ce verset 16, n'en doutons pas, est une observation, presque une appréciation peu bienveillante du gouverneur d'*Au-delà-du-Fleuve*. Que l'on n'ait pu retrouver aucune trace des bonnes volontés de Cyrus, et la cause des Juifs succombait ! Dieu ne le permit pas (ch. VI, 2).

(2) La thèse de Schrader, qui porte pour titre : *Abhandlung über die Dauer des zweiten Tempels* est insérée dans le recueil *Theologische Studien und Kritiken*, 1867.

(3) Dans son Biblischer Commentar : Chronik, Ezra... (Leipzig, 1870).

au nom de la critique dont on oublie les principes les plus élémentaires, cette brillante vision et de montrer aux pieux interprètes la nécessité d'une explication plus terre à terre. On a encore avancé une autre théorie : le zèle de Zorobabel lui aurait valu, selon cette ingénieuse explication, la faveur de voir se lever un coin du voile de l'avenir. De même que dans l'Enéide la future histoire romaine se déroule éblouissante devant l'ancêtre troyen, de même aussi le Davidite fut averti, cinq siècles avant le règne de l'ami d'Auguste, des agrandissements du temple faits par le prince iduméen, Hérode. En vérité, l'imagination se joue des difficultés avec une aisance sans pareille ; en se servant de quelques notions d'érudition, elle accomplit des miracles ; il faut ensuite un vrai courage pour attaquer ses créations : sans prendre corps à corps la susdite explication, nous dirons donc qu'elle a le grave défaut de ne pas ressortir de l'ensemble du texte, et certainement on obtient un sens plus simple et plus vrai (deux qualités qui vont fort bien ensemble), en appliquant la parole de Jéhovah à la construction qui sera toute entière l'œuvre de Zorobabel et son titre de gloire pour la postérité.

Le Seigneur qui affirme sa volonté de ne pas abandonner cette œuvre, le Seigneur qui tient en réserve pour ses serviteurs l'or et l'argent (1), s'engage *pour le présent* à donner à Israël le spectacle d'un temple dont les magnificences feront oublier le temple précédent.

C'eût été beaucoup dire, si par le *temple précédent* (*hâroshôn* = premier, par rapport au dernier édifice, celui qui se construit en ce moment, *habbayth hazzeh ha 'aharôn*), on entend l'édifice incomparable bâti par les sujets de Salomon. Bien que détruit, le temple Salomonien resta dans la mémoire d'Israël comme le type des monuments du genre et qu'on ne surpassa jamais. De même que nous nous refusions à voir dans le temple splendide annoncé ici le temple d'Hérode, de même il faut, ce semble, appliquer l'allusion au *précédent temple* à l'édifice élevé par Sheshbaççar. — Voilà pour l'objection en elle-même.

Le moment est venu d'examiner un renseignement chrono-

(1) « L'argent est à moi, l'or aussi est à moi, dit le Seigneur des armées. » (Aggée, II, 8).

logique du ch. III du livre d'Esdras, qui recevra de cette solution un éclaircissement suffisant.

Le verset 12 de ce chapitre porte :

« Et plusieurs d'entre les prêtres et les lévites, et les chefs de familles, vieillards *qui avaient vu le premier temple*, pleuraient en répandant de grands cris ; lorsque la fondation de *ce temple* (*actuel*) eut lieu à leurs yeux, plusieurs dans l'ivresse de leur joie s'exclamaient avec force. »

Ce premier temple vu par des hommes d'un âge avancé, mais qui vivaient encore en 422, année où se passe cette scène, (je n'ai plus à le démontrer, puisqu'il s'agit partout ici de Zorobabel, de Jésus et de leurs compagnons), ce temple, dis-je, ne peut avoir été que le *temple de Sheshbaççar*. La Sainte Maison avait été relevée sur un certain point ; elle n'attira pas les bénédictions du Seigneur ; les années s'écoulèrent en général mauvaises. Or, un quart de siècle après la venue de Sheshbaççar, naissaient les Juifs auxquels Dieu réserva sur leurs vieux jours la vue de la pose des nouvelles assises, dont Esdras parle au chapitre IIIe. Quoiqu'un long intervalle ait séparé la destruction du temple de Shesbaççar (1) de la reprise des travaux sur un tout autre plan, l'image de ce temple « primitif » ne s'effaça pas de leur mémoire. En face de cette foule affairée, ils songeaient aux fraiches journées où ils prenaient jadis leur part des cérémonies présidées par leurs pères. La vue de ces lieux vénérés les émeut profondément. Ils penchent la tête tristement, ils pleurent les beaux vieillards, qui depuis tant de temps n'ont assisté aux fêtes religieuses. Dieu prendra-t-il en pitié leur grand âge ? Daignera-t-il prolonger

(1) Voici un renseignement qui ferait croire que le temple de Sheshbaççar aurait été détruit, vers 492, soit 70 ans avant la 2e année de Darius II (= 422) :

« L'Ange du Seigneur parla ensuite et dit : Seigneur des armées jusqu'à quand différerez-vous de faire miséricorde à Jérusalem et aux villes de Juda contre lesquelles votre colère s'est émue ? Voici déjà *la soixante et dixième année* » (Zacharie, I, 12).

Le problème est difficile à résoudre ; on ne sait pas s'il s'agit du temple détruit et s'il faut prendre le nombre 70 au pied de la lettre.

Le *Seder Olam Rabba* prétend que l'empire des Perses, pendant que le Temple fut debout, dura *trente quatre ans* : Est-ce une erreur ? ou pouvons-nous appliquer ces 34 ans au temple de Sheshbaççar (534-500) ? Je soumets ces questions aux savants commentateurs de la Bible. Alors même qu'on les trancherait dans le sens de la négative, elles n'affectent en rien mon explication du verset 12, ch. III. d'Esdras.

leur existence assez pour qu'ils mêlent leur chants d'allégresse à ceux de leurs petits-enfants, au jour ignoré de la dédicace? L'activité des travailleurs était certes un heureux signe. Le roi Darius secondait leurs efforts. Les Sidoniens apportaient leurs bois. Les architectes de cet incomparable Ve siècle étaient à Jérusalem. A la vérité on déplaçait loin de leur antique demeure qui touchait le temple les corps des rois de Juda, par respect pour le Seigneur (1), dont la faveur (*te'em*, ch. VI. 14) était à ce prix ; mais c'était pour déposer ces dépouilles si chères au nord de la ville, dans des sépulcres splendides, du plus noble style grec (2). Et quel jour fortuné entre tous, ce 3 adar de l'an VI, où le temple, cette fois magnifique et digne du Dieu d'Israël, fut terminé ! Ce jour où, en posant la pierre du faite sacré, Zorobabel ajouta une beauté pareille à sa beauté !

Appendice.

Le lecteur me saura gré de reproduire la conclusion de M. de Saulcy, dans la discussion que j'ai citée en notes à cette page même. Ce passage est très court, mais fort intéressant : « Le Talmud nous dit bien que les seuls tombeaux de Jérusalem qui ne furent jamais touchés sont ceux des rois et de la

(1) « Et il (l'Esprit) me dit : Fils de l'homme, c'est ici le lieu de mon trône, le lieu où je pose mes pieds ; j'y demeurerai à jamais au milieu des enfants d'Israël ; et la Maison d'Israël ne profanera plus mon saint nom, ni eux, ni leurs rois, soit par leurs fornications, soit par *les cadavres de leurs rois et les monuments qu'on leur a érigés* (proche du temple)...

« .... Mais maintenant ils rejetteront au loin leurs fornications, et *loin de moi les cadavres de leurs rois*, et je demeurerai pour toujours au milieu d'eux » (Ezechiel, XLIII, 7-9).

(2) De Saulcy qui a relevé la curieuse citation de notre précédente note, dans son petit livre *Sept siècles de l'histoire judaïque*, 1869, pp. 31-35, défend la thèse que nous indiquons ici ; thèse qui a été combattue et à laquelle on a opposé une autre explication des *Qbour el-Molouk*. Ces monuments, selon les champions de cette dernière doctrine, ne seraient autres que « le tombeau de la reine Hélène d'Adiabène dont les restes furent transportés non loin de Jérusalem par son fils et déposés dans un monument à pyramide, après l'an 48 de notre ère » (Baedeker, *Palestine et Syrie*, édit. française, Leipzig, 1882, p. 252). On peut dire de cette question, comme de tant d'autres, du domaine de l'archéologie, ce que l'on dit de certains crimes mystérieux dont les auteurs ne sont pas retrouvés, que ce sont des questions *classées*.

prophétesse Houlda. Voici ce que nous lisons à ce sujet dans [l'*Essai sur*] *l'histoire* [*et la géographie*] *de la Palestine, d'après les Talmuds et les autres sources rabbiniques*..., par M. J. Derenbourg (Paris, 1867) aux pages 26 et 27 : « D'après une autre tradition, Ezra aurait aussi fait emporter, hors des murs de Jérusalem, tous les ossements des morts qu'on avait enterrés dans l'intérieur de la ville. Il fit cependant une exception en faveur des tombeaux de la famille royale et de celui de la prophétesse Houlda ». Et en note : « Le fait des exhumations ordonnées par Ezra est raconté, *Tosaphot Negaîm*, c. VI, et *Abot* de Rabbi Nathan, c. XXXV. »

« Il semble étrange, ajoute M. de Saulcy, que les savants docteurs qui rédigèrent, sans le coordonner, le code religieux et civil de la nation judaïque, aient eu l'idée bizarre de constater, par une assertion jetée en passant, le contraire de la vérité. Ainsi tous les tombeaux anciens, sauf ceux des rois et de la prophétesse Houlda, auraient été transportés hors de la ville, par l'ordre d'Esdras, et ceux des rois, qui avaient été le plus directement incriminés par Ézechiel, auraient été laissés en place ? C'est tout simplement invraisemblable. Nous livrons ces considérations à l'appréciation du lecteur (1). »

Il a déjà prononcé ; lorsqu'Esdras ordonnait l'exhumation des morts ensevelis dans la ville, il ne faisait qu'appliquer à tous la mesure prise au sujet des tombes royales par ses prédécesseurs : les Talmudistes ont seulement songé à ce qu'on n'attribue à leur grand docteur, que l'extension de cette mesure à d'autres qu'aux vieux rois et à la prophétesse Houlda.

§ 6.

Des deux explications du silence d'Esdras sur la courte durée du temple de Sheshhbaççar et les causes de sa destruction, la plus aventurée est celle qui attribuerait ce silence à un parti-pris des docteurs de la Grande Synagogue. Rien de satisfaisant ne sortira de là. On conçoit à la rigueur, que l'historien ait, avec l'assentiment de ses compatriotes, voué à l'oubli une période malheureuse de la vie nationale, période signalée par

(1) *Sept siècles de l'histoire judaïque*, pp. 34-35.

les défaillances et les fautes des aïeux immédiats de Zorobabel et de Jésus ; mais que cette période n'ait laissé d'elle aucune trace dans les documents bibliques, c'est ce qu'il est difficile de comprendre. En vain supposerait-on que cette histoire qu'Esdras se serait abstenu d'écrire, servait de préface au livre d'Aggée dont nous n'aurions plus que les deux derniers chapitres. L'hypothèse ici appelle l'hypothèse, et on est entraîné à croire, une fois ces prémisses posées que, avec le même esprit qui l'excita à interdire à l'historien de la reconstruction du temple et de la formation du nouvel Israël, de faire mention des prédécesseurs immédiats de Zorobabel, la grande Synagogue intervint dans la publication du livre d'Aggée et en retrancha impitoyablement tout ce qui racontait cette histoire.

En ce cas sa vigilance s'est arrêtée à bien d'autres détails, puisque non seulement nous ne savons pas ce qui se passa au-delà de la première année de Cyrus, mais encore les généalogies du livre des Chroniques se taisent brusquement sur les degrés entre Salathiel et Josédec d'une part et Zorobabel et Jésus, de l'autre.

Tout cela encore est pure vision, et peut-être aurions-nous dû passer outre. Pas plus, comme Schrader l'en accuse, (1) qu'elle n'a chargé Esdras de composer sur les circonstances qui accompagnèrent et suivirent la reconstruction du temple, un roman assez nul, qui du moins tînt lieu de l'histoire réelle, triste et décourageante, des Juifs du VIe siècle, la Synagogue n'a en sens inverse traité l'histoire de Sheshbaççar et de ses premiers successeurs : ni conspiration du silence ni froid et mensonger exposé. Ces systèmes sont impossibles. Mieux informés, nous revenons à une explication plus simple, en voyant, dans *la perte* d'un chapitre d'Esdras la raison d'une lacune que cherche en vain à dissimuler la *chapitre II* du texte actuel.

Si en effet, contrairement à cette conclusion, le chapitre II continuait sans interruption le chapitre 1er, il faudrait renoncer à s'expliquer cette circonstance curieuse, pourtant indéniable, qui est l'*insertion dans ce livre d'Esdras du chapitre VII du livre de Néhémie*, car *tout* le chapitre II n'est autre qu'une

(1) *Ueber die Dauer des zweiten Tempels*, p. 399. Voyez notre réponse à la page 35.

reproduction presque mot pour mot d'un fragment important de ce dernier livre. Voici comment s'exprimait Néhémie :

Ch. VII, ȳ1. « Après que les murs (de la ville) furent achevés, que j'eus fait poser les portes, et que j'eus fait la revue des portiers, des chantres et des lévites,

2. « Je commandai à Hhanâni mon frère et à Hhananeyâh, le chef de la citadelle de Jérusalem, que je connaissais pour un homme droit et craignant Dieu plus que beaucoup d'autres,

3. « Et je leur dis : qu'on n'ouvre point les portes de Jérusalem, jusqu'à ce que le soleil soit déjà bien haut ! Je voulus qu'ils fussent présents quand il serait l'heure de fermer et de barrer les portes : Je mis en garde les habitants de Jérusalem chacun à leur tour et chacun devant sa demeure.

4. « La ville était large et grande pour un peuple peu nombreux, à qui elle n'eût offert que des maisons inhabitables.

5. « Et Dieu inspira à mon cœur d'assembler les premiers de la nation, les magistrats et le peuple, pour (fixer) la généalogie (de chacun). Et je trouvai le livre des généalogies de ceux qui étaient montés les premiers, et j'y trouvai écrit :

6. « *Ce sont ici ceux de la province qui sont revenus de la Captivité.....* » etc.

Avec ce verset commence le long morceau qui constitue entièrement le chapitre II du livre d'Esdras.

Suivant M. Clair (1), cette énumération qui à elle seule exigerait une étude spéciale, forme « un document authentique et officiel, qui datait des premiers temps de la fondation de la nouvelle communauté. Il est absolument vraisemblable qu'Esdras et Néhémie l'ont emprunté à un même travail. »

Je n'en sais rien : ce qui est sûr c'est que ce document a été non pas consulté par l'éditeur d'Esdras dans le recueil particulier qui le renfermait, mais *directement emprunté au chapitre VII de Néhémie* Que disait le gouverneur Juif ?

« Je trouvai un mémoire où il y avait écrit... »

Faut-il supposer que tous les versets de ce chapitre VII, à partir de ces mots, constituaient cette antique page d'histoire exhumée on ne sait d'où, par Néhémie ? Cette conjecture est plus embarrassante qu'utile. Ce que je lui reproche, c'est son

(1) *Commentaire sur le livre d'Esdras*, dans la Bible de Lethielleux, pp. X et XI.

non-sens. Elle ne laisse rien à faire au cours d'une aussi longue lecture à celui qui l'a provoquée. Quel but a-t-il poursuivi enfin ? A quelles résolutions s'est arrêté le frère de Hhanâni, dès qu'il eût constaté que, du temps de Zorobabel (si Hattirshatha c'est Zorobabel), on défendit à certains groupes de prêtres dont le livret généalogique ne put être représenté, de manger des viandes sacrées, jusqu'à ce qu'il s'élevât un pontife qui consultât le Seigneur par l'ourîm et le thoummim ?

En réalité, l'ajournement fut prononcé par Néhémie : tout alors devient intelligible. Et ne croyez pas que ce soit là une pure conjecture, « Hattirshatha c'est Néhémie ». Qui l'assure ? Le texte lui-même, au ch. VIII, ỳ. 9 et au ch. X ỳ. 1 (1).

Voilà donc en scène, aux versets 61 à 65, 70 à 73, l'ancien échanson d'Artaxerxès II.

Le gouverneur lit ou se fait lire le recueil présentant le dénombrement des fils de la Captivité venus avec Zorobabel et Jésus. — Il interrompt sa lecture, en apercevant des groupes nombreux de personnes de la classe sacerdotale qui ne sont pas mentionnées au livret. Il interpelle ces personnes et il en apprend que, malgré toutes leurs démarches, elles n'ont pu se procurer leurs titres généalogiques ; alors il leur défend de se mêler jusqu'à nouvel ordre aux prêtres comme par le passé. L'incident vidé, la lecture est reprise.

Chose curieuse : au lieu de ne prendre du chapitre VII de Néhémie que ce qui touchait à l'histoire de Zorobabel, l'éditeur du livre d'Esdras a reproduit tout ce chapitre, depuis le verset 6 ; rien n'y manque, le dénombrement, l'interpellation de Hattirshâthâ, la défense qu'il prononce, la fin de la lecture et les dons au temple. Quelle est la raison de cette reproduction littérale, responsable de toutes les erreurs chronologiques commises par les lecteurs d'Esdras ? C'est un point que je vais essayer d'éclaircir. Mais que je réussisse ou non, il est

(1) Du livre de Néhémie, bien entendu. — On a cherché à faire de cet Hattirshâthâ un gouverneur juif quelconque ; ce serait un vocable perse *tarsata* = craint, (révéré), suivant le prof. G. Rawlinson (*Holy Bible*, III édit. volume, p. 424, 2e colonne). En ce cas pourquoi au ch. 1er la mention de Sheshbaççar n'est-elle pas accompagnée de ce titre, que le savant anglais compare à l'allemand *gestrenger Herr* et au titre de *reverend ?* Pourquoi Mardochée, dans le livre d'Esther, ne le reçoit-il pas ? Enfin tout démontre jusqu'à l'évidence qu'il s'agit uniquement ici de Néhémie. Je m'en tiens donc à la déclaration des versets que j'ai rappelés dans le texte.

d'ores et déjà acquis qu'il y a une lacune dans ce livre, que le ch. II est indûment inséré ici, qu'on doit le renvoyer au livre de Néhémie, en se résignant à passer du VIe siècle en pleine année 422, marquée par la pose des fondations du *troisième* temple.

A l'inverse :

Ce qui montre encore que le chapitre VII de Néhémie n'est pas un emprunt au livre d'Esdras, c'est une particularité qui paraît avoir échappé aux commentateurs.

Dans Néhémie, ỷ. 70, le don de *Hattirshâthâ* est rappelé à part. Dans Esdras, ce renseignement est négligé.

Cela n'embarrasse pas les interprètes qui font de Hattirshâthâ une sorte de titre porté aussi bien par Zorobabel que par Néhémie ; ne reposant que sur la convenance du commentateur, cette assertion doit disparaître avec lui. En tous cas, puisque Néhémie est censé avoir tout cité de cette histoire de Zorobabel, comment ce renseignement du ỷ. 70 n'est-il que chez lui, Esdras ?

Parlons maintenant d'une autre différence entre les deux textes : le verset 68 du chapitre II d'Esdras n'est pas dans le ch. VII de Néhémie. Ce verset est intéressant, en ce qu'on pourrait s'en autoriser pour prétendre qu'à ce moment du récit, le temple n'est pas reconstruit encore ; traduisons-le mot pour mot :

: *umêrâshêy* *hââbhôth* *bebhôâm* *lebhêyth*
et d'entre les chefs des familles lors de l'aller vers la maison
IHVH *ăsher* *birushâlâim* *hithnadbhu*
de Jéhovah qui (est) dans Jérusalem, (quelques-uns) donnèrent
lebhêyth *hã-Êlohîm* *le ha'ămîdhô* *'al mekhônô* :
pour la Maison de Dieu, pour son assiette sur sa base

Mais ceci peut s'entendre parfaitement des dépenses nécessitées par l'*entretien* de l'édifice, dépenses en vue desquelles les principaux des Juifs, Hattirshâthâ à leur tête, versèrent leurs riches offrandes.

Le chapitre VII de Néhémie est bien le texte original ; il tenait fermement au corps du volume, tout l'indique : on ne saurait prétendre, sans légèreté, que le document en cause, depuis le ỷ 6 ne soit pas là à sa vraie place. Que d'autres se livrent à ce travail de dissection, s'ils s'en sentent le courage. Certes je suis prêt à reconnaître que nous n'avons pas le livre

entier de Néhémie ; bien plus, je pense que cette autobiographie a encore plus souffert que la relation historique d'Esdras : tout y est en désordre, l'appendice qui terminait ce mémoire a été inséré en pleine narration, mais rien ne justifierait pourtant l'isolement de 6-73 du reste du chapitre VII. Tel était le lien qui unissait au volume de Néhémie ce chapitre, que les docteurs, de la Grande Synagogue, malgré tous leurs préjugés, ne purent enlever cette page à ce livre. D'un autre côté, il leur manquait le début du livre d'Esdras. Que faire ? avouer honnêtement la chose ? ou, payant d'audace, être les Freinshemius de leur auteur ? Si je les blâme de n'avoir pas prévenu le public, je les félicite en revanche d'avoir poussé jusqu'à l'extrême le respect d'un ancien document. En cette circonstance Néhémie qui avait été associé si utilement à Esdras, lui prêta son secours : on apprenait de lui les noms des Juifs revenus avec Zorobabel et Jésus, et comme on ne connaissait de l'histoire de la reconstruction du temple aucune autre relation que celle du scribe contemporain d'Artaxerxès II, on aboutit de suite à la conclusion que l'on avait, dans ce chapitre VII, un fragment de ce livre. La difficulté était de « mesurer » ce fragment, d'en enlever ce qui appartenait à l'histoire de Néhémie. On ne tomba pas d'accord sur cela ; la preuve c'est qu'on prit le parti de tout copier, laissant à l'avenir le soin d'opérer un partage tout à fait conforme aux exigences d'une saine critique.

CONCLUSIONS.

Les vues que nous nous efforçons de faire prévaloir étant en opposition avec l'opinion générale, il importait grandement que la discussion fût élargie et notre pensée bien comprise. Attaquer le système de chronologie en faveur était relativement facile, précisément parce que ce système prête le flanc à trop d'objections pour pouvoir être, pour ses défenseurs eux-mêmes, autre chose qu'un parti provisoire. Ce qui était moins simple et ce qui nous préoccupait avant tout, c'était de reconstruire sur des ruines. Y avons-nous réussi ? le public jugera. Nous attendons la discussion de ce qu'il plaîra à nos contradicteurs d'appeler des *hypothèses*.

Mais vraiment le mot ne nous trouble pas, il nous plaît même. Toute investigation dans des documents frustes doit s'aider de l'hypothèse scientifique : à ce titre l'auteur de ce mémoire l'accepte comme un hommage rendu à ses efforts.

Toutefois il lui sera permis de penser que dans les explications proposées, il y a autre chose que cet élément variable ; deux *faits* d'une gravité exceptionnelle resteront : c'est le grand intervalle de temps qui sépare Shesbaççar et Zorobabel, et c'est l'œuvre de la reconstruction du temple entreprise et réalisée à deux reprises différentes, sous les Perses.

Groupons en faisceau les conclusions de nos 6 paragraphes.

Le premier exposait les raisons qui ont déterminé les interprêtes de toutes les époques à identifier Shesbaççar et Zorobabel, et les considérations qui encouragent ces commentateurs, d'ailleurs très-érudits, à persévérer dans cette voie. C'est à un doute sur cette identité que le § 1er aboutissait (1).

Au § 2, ce doute a fait place à l'affirmation autorisée par les textes bibliques, que, loin d'avoir sous le nom étranger de Sheshbaççar, reçu du trésorier de Cyrus les vases du temple, et conduit en Palestine le premier convoi de Juifs rendus à la liberté, — Zorobabel eut à lutter sous le règne d'Artaxerxès Ier contre les Samaritains hostiles à l'érection du temple à Jérusalem, et dut à l'intervention du *fils* et *successeur* d'Artaxerxès, de pouvoir terminer en paix la construction de la Maison du Seigneur.

Mais de quel droit traduisons-nous dans leurs formes devenues historiques les mentions royales du ch. IV d'Esdras ? Telle est la question posée et résolue au § 3.

Le suivant réfute l'hypothèse très-invraisemblable et toute moderne, du manque d'unité dans la composition du livre d'Esdras. Le fragment des versets 6 à 23 du ch. IVe ne saurait être séparé du reste de ce chapitre, sans devenir inintelligible grammaticalement et historiquement. Si, en effet, les travaux de construction du temple ont été repris sous le règne de

(1) C'est aussi le sentiment de Nöldeke et de Smend : « Die gewöhnliche Annehme (dit ce dernier), dass Zerubbabel und Scheschbassar eine Person waren, ist durchaus unbegründet und von NŒLDEKE mit Recht bestritten. Sie stüzt sich lediglich auf eine Combination der beiden Thatsachen, dass der eine sowohl wie andere als Pecha bezeichnet werden. » (*Die Listen de Bücher Essa und Nehemiah*, Basel, 1881, p. 19).

Darius, c'est parce qu'on en avait suspendu l'achèvement, et cette interruption méritait bien de la part de l'historien une explication. Or, le verset 23 et ceux qui le précèdent renferment cette explication : que faut-il davantage ? Certes le rattachement, très intime au point de vue de la logique du fragment 6-23 aux versets 5 et 24, s'impose. Refuser d'admettre ce fait bien simple, c'est chèrement acheter le droit de tout soutenir.

Le § 5 envisage le problème de la construction des deux temples que nous appellerons du nom de leurs fondateurs Sheshbaççar et Zorobabel.

Enfin le § 6 expose l'état de la lacune du livre d'Esdras. Il ne nous a pas paru opportun d'étendre au-delà notre enquête, sauf dans les notes où nous signalons quelques faits intéressants (3). Ce travail doit servir de prolégomènes aux recherches auxquelles nous convions les savants de bonne volonté ; que ses conclusions en soient loyalement discutées, c'est notre plus cher désir.

Pour assurer une portée pratique à nos vues, nous tracerons en terminant, le cadre de ce qui a dû être la première partie du livre d'Esdras.

	versets	1	à	11	ch. 1er	histoire du temple de Sheshbaççar.
Grande lacune comblée imparfaitement à l'aide du chapitre VII de Néhémie.	versets	⁂	à	⁂	ch. A.	
	versets	1	à	58	ch. II.	Commencement de l'histoire de Zorobabel.
	et	64	à	67	ibid.	
	versets	⁂	à	⁂	ch. B.	
	versets	2	à	13	ch. III	histoire du temple de Zorobabel.
	versets	1	à	24	ch. IV	
	versets	1	à	17	ch. V	
	versets	1	à	22	ch. VI	

J. IMBERT.

---

(4) Ainsi nous n'osons nous engager dans la discussion du ỳ. 18 ch. III, du premier livres des Chroniques, au sujet de la mention surprenante du prince שנאצר Que faut-il à ce nom pour devenir ששבצר? Le texte est-il bien pur ? Je ne le pense pas. — Nous n'osons non plus rechercher, à l'aide de la généalogie que se dresse Esdras au ch. VII de son livre et par laquelle il se donne pour père un grand-prêtre mis à mort par Nabuchodonosor, en 588, si les expressions de *fils de Salathiel*, *fils de Josédec*, *fils d'Addo*, *fils de Serayah*, doivent être comprises littéralement ou non ? Nous n'avons pas abordé davantage l'examen des sources où est venu puiser Josèphe : cette discussion nous aurait permis de démontrer de quelle faible autorité est un écrivain occupé exclusivement à paraphraser le document apocryphe connu sous le nom de *troisième Esdras*. De la sorte aurions-nous répondu à l'objection tirée du silence de Josèphe sur les temples de Sheshbaççar et de Zorobabel. Mais tout cela nous eût menés fort loin ; et puis ne faut-il pas laisser quelque chose à faire à ses successeurs ?

ERRATA ET ADDENDA.

1888. — n° 1. *page* 79 *note* 4 : lisez : « ..... ergibt, *auf* Zorobabel. »

*
* *

N° 1. *page* 84, *note* 1. Le texte de Josèphe porte seulement que Cyrus fit remettre par son trésorier les vases sacrés à Abassaros et que celui-ci se rendit à Jérusalem, ayant reçu l'ordre de poser les fondements du temple. Voici ces deux passages en quelque sorte perdus dans la prose ampoulée de l'auteur ; je les emprunte au Josèphe grec-latin de Didot (1845. 1er volume) : « .... *ut illa Abassaro daret* » XI. 1. 3. page 399, ligne 12. — « *jussit que* (Cyrus) *Abassarum Hierosolyma ascendere, templo que curam omnem adhibere ; qui, postquam a Cyro litteras acceperat, confestim profectus fundamenta jaciebat* », XI. IV. 4. depuis la ligne 44, page 407. — Rien de plus sur ce personnage, qui joue l'office d'agent particulier du roi : « Abassaro praetori » (... τοῦ ἐπάρχου, XI. IV. 6. page 408, ligne 33) ; de là mon *satrape* Abassaros, « expression en parfaite harmonie avec la suite, *et Syriae et Phœnices praesidi ejusque sociis* (ibid. ligne 34). et mon idée que Josèphe ne le regardait pas comme un fils d'Israël. Notez que chez l'historien, Abassaros n'élimine pas Zorobabel, que Cyrus déclare avoir envoyé en Palestine (XI. I. 3. ligne 32, page 399), sans compter la seconde mission de ce chef au temps de Darius. Ce récit n'a que des rapports très éloignés avec l'histoire.

*
* *

N° 1. *page* 85 *note*. Rashi, dans son commentaire d'Esdras (non traduit par Breithaupt) se contente de cette courte glose à l'occasion de la mention de Sheshbaççar, ch. I. ỳ 8 : « Nos rabbins disent que Sheshbaççar c'est Daniel : et d'où ce nom de Sheshbaççar ? De ce qu'il demeura ferme dans six tribulations. »

*
* *

N° 2. *page* 225. La leçon araméenne BAR (= fils) doit être préférée comme j'en fais la remarque à une note du § 4.

N° 2. *page* 234, lisez : Additamenta du livre d'*Esther*.

*
* *

N° 3. *page* 302, *note* 3. Je voudrais voir dans ce fils de Cyaxare un frère d'Astyage, plutôt que ce roi d'Ecbatane.

* * *

N° 3. page 303. Je rectifie le nombre d'années du règne que j'attribue à Cambyse, m'en étant rapporté au Canon de Ptolémée. L'*Astronomical or astrological Tablet from Babylon* étudiée par M. Pinches dans le *Babylonian and Oriental Record* d'août 1888, fait mention d'une neuvième année de ce règne (page 207) : mais il se peut que ces années se comptent depuis l'association du fils de Cyrus à la couronne de son père, comme le fait entendre le fameux document historique des annales du fondateur de l'empire perse. En tous cas, Cambyse et le roi du livre d'Esther n'ont rien de commun.

* * *

N° 3. *page* 303, *note* 1. Lisez ΚετιεFες

* * *

1889. §§ 5 et 6. Nous lisons au ch. III ℣ 8 du livre d'Esdras : « *La seconde année de l'arrivée du peuple à Jérusalem. où avait été le temple de Dieu, au second mois*, Zorobabel fils de Salathiel, Jésus fils de Josédec et leurs frères .... commencèrent à presser l'ouvrage ». Ceci doit être compris en ce sens que cette période a son point de départ dans l'année qui précéda la pose de la première pierre du temple, c'est-à-dire en 423. Autrement on contredirait le verset 18, ch. II d'Aggée, en rejetant cet évènement en la 4e année de Darius Ochus. J'ai donc très-justement parlé partout de l'an 422.

1889, p. 62, *note*. Lisez *Annahme* au lieu de *Annehme*. Le titre de la monographie de Smend doit être ainsi rectifié : *Die Listen der Bücher Esra und Nehemia. Programm zur Rectoratsfeier der Universität Basel*. 1881, p. 19. C'est une étude très-savante que je n'ai connue que bien tard et qu'il faut recommander à l'attention de tous ceux qui aborderont ces difficiles problèmes.

L'ORIGINE DES QUATRE

PREMIERS CHAPITRES DU DEUTÉRONOME.

(Suite).

III.

Au chap. XXIII 4-7, dit M. Kuenen (1), Moab et Ammon sont l'objet d'un blâme sévère pour avoir refusé le pain et l'eau aux Israélites en voyage ; les Edomites au contraire y sont traités en frères. Or le chap. II v. 29 est en opposition ouverte avec ce passage ; il y est dit que les Moabites aussi bien que les Edomites, se sont rendus à l'invitation de fournir des vivres, alors que Sihon (le roi des Amorrhéens de Hesebon) s'y est refusé. — *Cette contradiction*, ajoute M. Kuenen, *résiste à tout essai de conciliation et est décisive* pour quiconque admet l'authenticité de Deut. XXIII. 2-9. — M. Reuss l'avait déjà observé : « Le préambule (ch. II. 29) affirme que les Moabites ont laissé passer les Israélites sur leur territoire, en leur fournissant à prix d'argent les vivres et l'eau dont ils avaient besoin, tandis que le code (ch. XXIII. 4) leur refuse à perpétuité le droit de bourgeoisie, *parce qu'ils ont fait tout juste le contraire.* » (2) Wellhausen et d'autres auteurs encore font valoir la même contradiction (3).

Examinons les textes.

Au chap. II. v. 29 (4) nous avons la relation du message envoyé à Sihon, roi des Amorrhéens, au moment où les Israélites arrivent à ses frontières. Pour engager ce roi à laisser

(1) *Hist. crit. Ond.* p. 120.
(2) *L'Hist. Sainte et la Loi*, t. I, p. 207.
(3) Vr. Dillmann. *Num. Deut. Jos.* p. 245.
(4) Cfr. *Nombres* XXI. 21 suiv.

passer le peuple sur son territoire, Moïse lui fait rappeler l'exemple des Edomites et des Moabites, qui ont fourni des vivres et ont laissé passer. Le passage sur le territoire des Moabites, dont il est question Deut. II. 29, doit donc avoir précédé le message à Sihon. — Le fait n'est pas explicitement rapporté dans l'histoire du livre des Nombres, mais il est très clairement insinué ou supposé au chap. XXI vv. 10-13 ; c'est en traversant le pays des Moabites, qu'Israël doit être arrivé sur les confins du royaume de Sihon, d'où il envoya son message au roi amorrhéen. (*Nombres* XXI, 21 suiv.) — Or maintenant, que lisons-nous au chap. XXIII du Deutéronome? « Les Ammonites et les Moabites n'entreront jamais dans l'église de Jéhovah, parce qu'ils ne sont pas venus au-devant de vous avec le pain et l'eau, lors du voyage, quand vous êtes sortis de l'Égypte, *et qu'ils ont soudoyé contre vous Bileam, fils de Be'or, de Pethor en Mésopotamie, afin qu'il vous maudît* » (vv. 4-5). L'auteur continue en insistant sur cette dernière raison (v. 6). Pourquoi MM. Reuss et Kuenen ne font-ils aucune attention à la partie du texte que nous avons soulignée ? Elle nous renseigne de la manière la plus nette, sans qu'il soit possible de s'y méprendre, sur les faits visés par l'auteur et sur leurs circonstances. Quand les Ammonites ont-ils refusé de laisser passer les Israélites et de leur fournir des vivres ? Lorsqu'*après la défaite de Sihon*, donc aussi *après le message rapporté Deut. II.* 29, Israël trouva « leurs frontières trop fortement gardées » pour pouvoir passer (*Nombres* XXI. 24). C'est également après la défaite des Amorrhéens, *donc après le message dont parle Deut. II.* 29, *après le passage des Israélites par son pays*, que Balac, roi de Moab, effrayé des succès des Israélites, fit venir Bileam le devin pour les maudire (*Nombr.* XXII-XXIV).

De ces observations il résulte, que l'on ne saurait rapprocher comme *contradictoires* Deut. II. 29 et XXIII : 1° Au moment où Moïse envoya au roi Sihon son message dont il est question au chap. II et qui rappelle le passage des Israélites sur le territoire de Moab, les évènements auxquels il est fait allusion au chap. XXIII *n'étaient pas encore arrivés*. Les notices des chap. II et XXIII se rapportent à des faits historiques parfaitement distincts. 2° Nous avons à peine besoin de remarquer, que les deux faits articulés à charge des Ammonites et des

Moabites au chap. XXIII v. 4 du Deut., ne doivent pas s'entendre tous les deux à la fois de chaque peuple pris à part. Les Moabites sont associés aux Ammonites dans l'anathème qui les frappe, et les griefs d'Israël sont énoncés à charge des deux nations réunies. De même que personne ne s'avisera de trouver exprimée dans le passage en question, l'idée que les Ammonites soudoyèrent Bileam, de même rien ne nous oblige à y trouver l'affirmation que les Moabites refusèrent le passage à Israël : les Ammonites se sont opposés au passage et les Moabites ont soudoyé le faux devin. Que ce soit bien là l'idée du Deutéronome au chap. XXIII v. 4, on en trouve la preuve, d'abord dans l'histoire elle-même telle qu'elle est racontée au livre des Nombres ; ensuite dans le fait que les deux peuples sont énumérés au v. 3 précisément dans le même ordre que les griefs au v. 4, selon l'application que l'histoire nous commande d'en faire ; enfin dans le soin que l'auteur semble mettre à distinguer comme deux causes différentes, les faits reprochés aux deux peuples coupables ; il répète la particule causative (אשר) avant d'articuler le second de ces faits. On voit que ce n'est pas pour avoir fait « tout juste le contraire de ce qui leur est attribué » Deut. II. 19, que les Moabites sont blâmés au ch. XXIII (1).

Il semble qu'après cela il ne reste rien de la contradiction signalée. Nous tenons toutefois à ajouter un mot. M. Kuenen dit, qu'au chap. II les Moabites et les Edomites *sont placés sur la même ligne*. Est-ce à dire que contrairement au blâme sévère dont ils sont l'objet au chap. XXIII, les Moabites seraient traités *en frères* au chap. II, comme les Edomites le sont au chap. XXIII ? En ce cas, il s'agirait d'une contradiction entre les *tendances*, plutôt que d'une contradiction entre les *textes* des deux sections du Deutéronome. Seulement ces rapprochements sont injustifiables. Au ch. II les Moabites sont associés aux Edomites, sans qu'on y puisse découvrir le moindre indice de sympathie à leur égard. L'auteur du préambule lui-même connaît l'affaire de Ba'al-Pe'or (IV. 3) (2). Au chap. II v. 29, nous n'avons pas autre chose que la simple relation

(1) Cfr. Dillmann. *op. cit* p. 245.

(2) Selon la théorie de M. Kuenen, ce texte vise au moins *Nombres* XXV 1-5, où il est question des Moabites. Voir nos *Observations critiques sur les récits concernant Biléam*. — *Muséon*, Janv. 1888.

historique du message envoyé au roi amorrhéen. L'exemple de Moab, abstraction faite du caractère historique que lui donne la relation consignée au livre des Nombres (vr. plus haut), est invoqué devant le roi Amorrhéen comme un motif de bienveillance envers les étrangers qui lui demandent le libre passage : il ne s'agit pas là de l'honneur de Moab, il s'agit uniquement de l'intérêt d'Israël (1).

Parmi les arguments historiques allégués par M. Kuenen, celui que nous venons d'examiner est, de l'avis de l'auteur, le plus important. Il en reste encore deux ou trois. Nous croyons avoir montré, que le premier n'est pas décisif ; mais sa faiblesse ne nous dispense pas de voir si les autres ne seraient pas plus solides. Nous les passerons brièvement en revue, pour en arriver ensuite à un argument d'un autre genre, beaucoup plus sérieux à notre avis, à savoir celui qui se tire du titre placé en tête du chap. V (IV. 44-49).

M. Kuenen met en regard Deut. IV.25 suiv. et XXIX-XXX, et il soutient, que ces passages parallèles supposent un point de vue historique entièrement différent de celui des chap. V et suiv. La netteté avec laquelle l'auteur des passages cités s'exprime sur l'éventualité de l'exil, montre bien qu'au moment où il écrivait, la déportation des Juifs à Babylone était un fait accompli ; or, on ne rencontre dans le reste du livre, à partir du chap. V, rien qui trahisse des circonstances semblables ; il faut donc assigner à l'introduction I-IV une origine postérieure à celle de la section V-XXVI.

Voici en substance ce que dit le préambule à l'endroit indiqué ; Moïse s'adresse aux Israélites : Si, une fois entrés dans la Terre promise, vous abandonnez la Loi de Dieu pour vous livrer à l'idolâtrie, je prends à témoin le ciel et la terre, que vous périrez bientôt de la terre que vous allez occuper. Vous n'y demeurerez pas longtemps, mais vous serez exterminés. Et Jéhovah vous dispersera parmi les nations, et vous ne resterez qu'un petit nombre parmi les peuples chez lesquels Dieu vous conduira ; et là vous adorerez des dieux, œuvre de la main

(1) Il n'y a donc pas même lieu de dire avec M. Dillmann : Nur Abweichung beider Stellen von einander... u. dass beide Stellen nicht mit Rücksicht auf einander niedergeschrieben sind, wird anzuerkennen sein (Op. cit. p. 245-246).

des hommes, de bois et de pierre... Là vous chercherez votre Dieu, et vous le trouverez, si vous le cherchez de tout cœur, etc. — Les passages parallèles dans la section XXIX-XXX sont : XXIX 24-28, XXX 1-10, où l'auteur insiste longuement sur la promesse de délivrance de l'exil, en cas de repentir.

La question est de savoir si le préambule, au ch. IV, s'exprime d'une manière plus claire et plus déterminée sur l'éventualité de l'exil, que la section V-XXVI, ou d'autres passages du Deutéronome reconnus comme étant du même auteur. Dans les chapitres V-XXVI il est dit assez souvent d'une manière générale, que le peuple doit observer la Loi, s'il veut *vivre longtemps* dans le pays qu'il va occuper (p. e. XI. 9, 21) ; que, s'il oublie Jéhovah pour suivre d'autres dieux, *il sera exterminé de cette terre* (VI. 15 ; VII. 4 ; VIII. 19, 20 ; XI. 17). Toutefois ces passages, malgré le vague des expressions, sont parallèles à IV. 26, XXX. 18. De part et d'autre les mêmes termes servent à signifier le séjour prolongé dans la terre promise, ou l'extermination comme peine de l'infidélité האריך ימים : IV. 26, XI. 9. XXX. 18. ; השמיד : IV. 26, VI. 15, VII. 4 ; אבד : IV. 26, VIII. 19, 20, XI. 17, XXX. 18 ; on trouve de part et d'autre la même tournure אבד־תאבדון : IV. 26, VIII. 19, XXX. 18 ; de part et d'autre Moïse se sert de la même formule imprécatoire... העידתי בכם היום : IV. 26, VIII. 19. Il est vrai que la nature de la peine n'est pas explicitement déterminée dans les passages que nous alléguons ; mais on concevrait que l'auteur n'ait pas dû exprimer à chaque fois, que la ruine, l'extermination dont il veut parler, c'est l'exil.

Il nous semble que l'on est en droit, vu la conformité de la terminologie que nous venons d'y constater, de regarder les passages où il est question de l'exil et ceux où la menace se renferme dans des formules plus générales, comme un groupe de textes inspirés pas une idée commune et dérivant d'une même main.

Nous n'insisterons pas toutefois. Aux versets 32, 36 suiv., 52 suiv, 63 68 du chap. XXVIII, que M Kuenen reconnait à l'auteur du code Deutéronomique (V-XXVI) (1), il est question

(1) Op. cit. p. 122.

de la manière la plus expresse, de la peine de l'exil en cas d'infidélité : « Jéhovah te fera aller toi *et ton roi* que tu auras établi sur toi, au milieu *d'un peuple* que tu n'auras pas connu, toi ni tes pères, et tu y serviras des dieux étrangers de bois et de pierre, etc.(v. 36) » M. Kuenen ne reconnaît pas le parallélisme entre ce passage et les chap. XXIX-XXX. (1) Il nous paraît évident. Outre les endroits que nous venons d'indiquer, comparez encore XXVIII. 37 à XXIX. 24 suiv. ; en ces deux endroits Moïse prédit que les Israélites exilés et leur terre déserte seront un objet de dérision pour les nations étrangères. Voyez aussi XXVIII. 11 et XXX. 94, où la même formule emphatique sert à décrire la prospérité dont Dieu comblera les Israélites fidèles. — Dans tous les cas le parallélisme entre IV. 26 suiv. et XXVIII. 32 suiv. ne peut être mis en doute (notez IV. 27-XXVIII. 62). S'il fallait même choisir entre les deux endroits celui qui se rapporte de la manière la plus déterminée à la captivité de Babylone, c'est au second qu'il faudrait décerner la palme. Au chap XXVIII. 1 suiv. l'auteur se plaît, il est vrai, à décrire l'autre alternative, à savoir celle de la récompense en cas de fidélité à la Loi ; mais de son côté, le préambule (pas plus du reste que le chap. XXX. vv. 11 suiv.) n'y fait point défaut. Voici comment Moïse s'exprime au ch. IV v. 39 suiv., c'est-à-dire à la suite du passage où il a menacé le peuple de la peine de l'exil : Apprends aujourd'hui et rappelle-toi, que Jéhovah est Dieu dans le ciel là-haut et sur la terre ici-bas, et qu'il n'y en a point d'autre. Observe ses statuts et ses prescriptions que moi je t'impose aujourd'hui, afin que tu sois heureux, toi et tes enfants après toi et *afin que tu prolonges tes jours sur la terre que Jéhovah ton Dieu te donne pour toujours.* — Au chap. XXVIII, l'auteur ne parle pas *de la délivrance et du retour de l'exil en cas de repentir.* M. Kuenen s'attache à montrer (2), que la prévision ou la promesse du repentir et du retour exprimée aux chap. IV et XXIX-XXX, accuse pour ces derniers un point de vue et des circonstances historiques tout autres que pour le ch. XXVIII. C'est pousser la subtilité à l'excès. Nous pourrions nous contenter de trouver pour notre part, qu'il n'y a là qu'une simple différence dans la manière

(1) Ibid. p. 125.
(2) l. c.

d'envisager une même éventualité, sur laquelle d'ailleurs le ch. XXVIII s'exprime avec assez de netteté et d'insistance, pour que la considération émise au ch. IV v. 29 y eût parfaitement trouvé place. — Mais laissons, ici encore, parler les textes : Am. IX. 8-15, Hos. XIV. 5,6, Is. XI. 11 suiv. Jér. XXXI. 31 suiv. etc., s'expriment sur le retour de l'exil avec beaucoup plus de précision que Deut. IV. 26 suiv., et pourtant l'exil n'est encore qu'une éventualité à venir. Selon M. Kuenen, le Deutéronome est le fruit et le programme du prophétisme ; le prophétisme, d'autre part, ne considère l'exil futur que comme une épreuve passagère d'où Israël devra sortir renouvelé : (1) ne faudrait-il pas en inférer, que le silence du ch. XXVIII (V-XXVI) sur cette rénovation, est purement *accidentel ?*

Nous concluons, que si le chap. XXVIII v. 36 ne trahit pas l'époque de la captivité de Babylone, le chap. IV ne la trahit pas davantage, et que de ce côté, rien n'empêche de reconnaitre à ce dernier, tout comme au ch. XXVIII, la même origine qu'aux chapitres V suiv. du Deutéronome. C'est là l'essentiel dans la question qui nous occupe. —

M. Kuenen (2) relève la différence entre le chap. IV et les chapitres suivants, pour le zèle que l'auteur met à proscrire le culte des images (IV. 18 suiv. 23 suiv.). L'auteur du code ne laisse pas cependant subsister le moindre doute sur ses dispositions à cet égard (V, 8, 9 ; VII, 25, 26 ; XII, 3 suiv.). Nous sommes d'autant moins porté à attacher quelque valeur à l'argument en question, que M. Kuenen est obligé de reconnaître la ressemblance entre les diverses descriptions de la scène du Sinaï, aux chap. V. 1 suiv., XVIII 16-19 d'une part, et de l'autre au chap. IV, où cette scène fournit à l'écrivain sacré l'occasion de sa digression contre l'idolâtrie. S'il ne profite pas de cette même occasion, pour répéter ses anathèmes, à chaque fois qu'elle se présente, c'est qu'il n'aura pas trouvé bon de le faire ; ou peut-être pour la raison qu'il en avait amplement tiré parti au chap. IV et qu'il suffisait de l'avoir fait une fois. —

Il reste enfin le rapprochement entre Deut. IV. 41-43 et XIX, où il est question des villes de refuge (3). Au premier endroit

(1) *Volksreligion u. Weltreligion.* Berlin, 1883 ; S. 105 ff.
(2) *Hist. Crit. Ond.* p. 120-121.
(3) *Ibid.* p. 121 *d.*

il est dit, que Moïse désigna trois villes de refuge dans la contrée à l'est du Jourdain ; au second, il est rapporté que trois villes devaient être désignées dans le pays de Canaan même (et plus tard, en cas d'extension du territoire, encore trois de plus). Selon le livre des Nombres ch. XXXV, où le même sujet est traité, trois villes doivent être désignées d'un côté du Jourdain et trois de l'autre. — De ces données réunies résulte l'argument que voici : il est probable, dit M. Kuenen, que le Deutéronomiste aura négligé au chap. XIX de faire mention des villes situées à l'est du Jourdain. La notice IV 41-43 est destinée à corriger cet oubli. Or, on ne peut supposer que le Deutéronomiste lui-même ait fait une correction semblable ; il aurait préféré modifier les indications du chap. XIX. Il faut donc conclure que IV 41-43 est d'une autre main.

Nous trouvons ce raisonnement plus ingénieux que solide. 1° Quand on accorderait tout ce que demande M. Kuenen, il n'en résulterait rien pour la question de l'origine des chap. I-IV. Les arguments examinés jusqu'ici nous semblent laisser cette question entièrement intacte ; d'autre part, les vv. 41-43 du chap. IV constituent une véritable parenthèse, sans lien aucun avec le texte environnant. Supposé donc qu'il faille attribuer ces deux versets isolés, à une autre main que celle de l'auteur du code, sera-t-il plus sûr qu'ils appartiennent à l'auteur du préambule ? (1) 2° M. Kuenen observe judicieusement, que le Deutéronomiste, s'il avait voulu corriger les dispositions du chap. XIX, n'aurait pas manqué de modifier les indications de ce chapitre même ; c'était extrêmement facile et beaucoup plus efficace et plus clair, que d'intercaler une note au chap. IV. Pour cette même raison, nous avons également beaucoup de peine à comprendre chez un écrivain postérieur, l'étrange fantaisie de viser par une correction de ce genre une disposition législative, à quinze chapitres de distance. N'était-il pas beaucoup plus simple de changer ou d'ajouter un mot au chap XIX ? 3° D'autre part, il est difficile d'admettre chez l'auteur du chap. XIX, l'oubli ou la négligence qu'on lui suppose. *S'il y avait réellement à l'est du Jourdain trois villes de refuge*, outre les

(1) M. Reuss (*L'Hist. sainte et la Loi*, t. II p. 286 *note*) ne trouve aux vv. 41-43 « qu'une intercalation assez maladroitement faite ». Nous expliquons plus loin pourquoi nous ne saurions être de son avis.

trois du pays de Canaan, dont il est question au chap. XIX, l'auteur devait y songer en écrivant sa loi, *dans laquelle il prévoit même les éventualités à venir*. Pourquoi n'en a-t-il point tenu compte ? Dire qu'il a oublié ou négligé de le faire, nous semble une réponse très insuffisante. L'on pourrait à la rigueur expliquer le fait par l'hypothèse, qu'au chap. XIX l'auteur n'avait en vue que le pays de Canaan (1) ; mais alors on ne devrait plus trouver étrange, qu'il n'ait pas modifié le texte du chap. XIX pour parler des villes situées à l'est du Jourdain, et qu'il ait préféré mentionner celles-ci à part, en un autre endroit de son livre.

Pour notre part, même à supposer que l'auteur du chap. XIX eût seulement ou principalement en vue le pays de Canaan, il nous semble inadmissible qu'il eût pu, en traitant ce sujet *pour la première et l'unique fois*, en passer complètement sous silence un côté essentiel. S'il n'avait parlé des villes de refuge qu'au chap. XIX, la présence seule des trois villes de refuge situées *à l'est* du Jourdain, lui aurait sans doute interdit de s'en tenir aussi exclusivement au pays situé *à l'ouest*, sans un mot de restriction pour avertir le lecteur. — 4° Il résulte de ceci, qu'une hypothèse à notre avis beaucoup plus probable, et que M. Kuenen admet du reste comme possible en soi (2), c'est que l'auteur du chap. XIX a pu se borner à parler des villes de refuge *à instituer* dans le pays de Canaan, parce qu'il avait déjà historiquement rapporté *l'institution des autres* au chap. IV. vv. 41-43. Il sera plus aisé aussi dans cette hypothèse, d'expliquer le parallélisme de IV. 41 — XIX. 2, 7 et IV. 42 — XIX. 4, 6, que d'avoir à recourir avec M. Kuenen à la supposition gratuite, que l'auteur du chap. IV aura voulu aux vv. 41-43 *imiter* le chap. XIX.

Il y a donc plutôt, dans ce qui précède, un argument sérieux en faveur de l'unité d'origine des deux parties du Deutéronome.

Il nous faudra revenir tout-à-l'heure sur la petite notice du ch. IV v. 41-43, touchant les villes de refuge.

(1) Kuenen l. c.

(2) Vis-à-vis de l'explication que nous défendons, il ne soutient que la *probabilité* de la sienne. Cela nous semble peu compatible avec le ton absolu sur lequel est énoncée la thèse de la distinction d'origine entre les deux parties du Deutéronome.

IV.

Les arguments de détail examinés jusqu'ici, outre le peu de fondement que nous avons été amené à leur reconnaître, n'étaient guère de nature, dès l'abord, à faire une impression bien forte. En présence du fait reconnu et manifeste de la conformité complète des deux sections du Deutéronome au point de vue littéraire, on était tenté de se demander, avant tout examen des textes, si telles des divergences signalées, sans portée aucune, n'auraient pu être, après tout, le fait d'un seul et même écrivain ; si telles autres n'auraient pu avoir pour cause, l'intervention de quelque main étrangère à la composition première des chapitres en question ? Plus d'un auteur admet cette dernière hypothèse. — Après avoir soigneusement comparé les textes, nous ne croyons pas même qu'il y ait eu lieu pour aucun des cas examinés, de recourir à une explication de ce genre. — Ce que nous voulions faire remarquer ici, c'est que pour établir leur conclusion opposée à une présomption des mieux fondées, les patrons de la nouvelle théorie ont dû s'autoriser d'une supposition tacite, à laquelle tout le monde n'était pas prêt à souscrire : celle de la parfaite conservation du préambule deutéronomique dans sa forme primitive.

Cette fois nous en arrivons à un argument aux proportions plus larges. Quoi qu'on puisse penser de sa valeur, il est certain du moins, que les données sur lesquelles il s'appuie, portent directement sur le point qu'il s'agit d'éclaircir. Pour résoudre le problème des relations d'origine entre les deux sections en question du Deutéronome, il n'y a rien de plus simple, ni en même temps de plus sûr à faire, que d'étudier dans ses traits généraux, la composition d'ensemble que nous présentent les deux sections réunies : les deux parties font-elles réellement corps ensemble, ou bien, peut-on démontrer au contraire que le lien qui les unit est purement factice et accidentel ?

Nous trouvons là un premier discours qui commence au chap. I v. 6, pour finir au chap. IV, v. 40. Puis, au chap. V, Moïse reprend la parole pour promulguer la Loi ; mais avant de passer décidément à l'exposé des statuts et préceptes qu'il annonce à plusieurs reprises, il met sept chapitres (V-XI) à

prêcher au peuple la fidélité et l'obéissance. C'est un second discours parénétique, assez semblable à celui qui occupe le chapitre IV. Ce second discours est précédé d'un titre en règle, ne comprenant pas moins de six versets (IV 44-49) remplis d'indications historiques et géographiques.

L'analyse sommaire que nous venons de présenter, fournit les données du problème de critique à résoudre. L'état de la question se dessinera plus clairement dans la suite.

Voici d'abord comment s'exprime M. Reuss : «... Il convient aussi de mettre en regard les deux titres, celui du préambule (chap. I, 1 suiv.), et celui du code (chap. IV, 45 suiv.). La présence même de ces deux textes parallèles, trahit une origine diverse, sans compter qu'ils ne s'accordent que dans l'indication toute générale d'une localité au-delà du Jourdain (1). » Nous pouvons négliger la seconde partie de l'observation de M. Reuss ; elle est en effet trop générale pour nous permettre d'en saisir le sens. M. Reuss a-t-il voulu dire que dans les détails, les deux titres se contredisent ? Il aurait dû s'expliquer, semble-t-il. Dans tous les cas, les détails du second titre répondent parfaitement à l'histoire des chapitres II-III : il n'y a aucune raison, à cet égard, de leur supposer des auteurs différents. — M. Reuss est donc d'avis que la présence seule des deux titres parallèles, en tête des deux discours, trahit une origine diverse. Pour connaître cet avis tout entier, il faut se rappeler, que deux pages plus haut, M. Reuss dit dans une petite note marginale, que le titre IV, 45 suiv. lui « paraît amplifié par des notices historiques et géographiques qui paraissent y avoir été jointes après coup. »

M. Reuss n'est sans doute pas seul à considérer le passage comme interpolé. Seulement, dans cette hypothèse, nous avons peine à saisir la portée de l'argument exposé tout-à-l'heure. Si l'on supprime les notices historiques et géographiques comme ajoutées après coup, le parallélisme de IV. 44 suiv. avec I. 1 suiv. se réduit à l'annonce générale de la législation qui va suivre.

Nous ajoutons, qu'à moins de tenir compte de la longueur et des détails du second titre, celui-ci ne peut avoir par lui-même

(1) *L'Hist. S. et la Loi*, I, p. 207.

de quoi nous étonner. Il n'est pas tout-à-fait exact de dire, comme il arrive parfois dans les exposés sommaires et comme il peut nous être arrivé déjà, que les chap. V-XI constituent, aussi bien que les chapitres I-IV une simple introduction. — « Si l'exposé des lois commençait à partir du chap. V, dit M. Kuenen, on s'expliquerait la présence d'un second titre. » — Or, on ne peut perdre de vue, que de fait l'exposé des lois commence formellement au chap. V par la promulgation du Décalogue. A partir du v. 22 l'auteur retombe, il est vrai, dans la parénèse, à l'occasion de la description de la scène au mont Sinaï et par suite du besoin qu'il éprouve d'attester l'origine divine des lois qui n'ont pas été, comme les dix commandements, promulguées directement et publiquement devant le peuple assemblé, par Dieu lui-même. Il n'en est pas moins vrai qu'au chap. V, immédiatement après le titre, nous trouvons les préceptes du Décalogue. Ce fait trahit le plan de l'auteur ; il justifie l'annonce de la législation en tête du chap. V, ou tout au moins il explique, comment l'auteur, dans les dispositions où il se trouvait et devant le sujet qu'il allait entamer, a pu juger opportun de faire précéder le discours des chap. V suiv. d'une nouvelle inscription.

Au reste, l'interruption du discours lui était imposée par l'idée qu'il a eue, de raconter (IV vv. 41-43) la désignation faite par Moïse lui-même des trois villes de refuge situées à l'est du Jourdain. Nous croyons que ce point mérite d'attirer l'attention. Nous avons dit plus haut qu'à notre avis le chap. XIX du Deut. supposait la notice IV. 41-43. Si elle est authentique, cette notice explique également pourquoi l'auteur n'a pu se contenter de mettre l'annonce de la législation dans la bouche de Moïse, comme il fait V. 1, VI. 1, XII. 1. Il fallait faire reprendre le discours et dès lors, il n'y avait plus rien que de très naturel à annoncer le discours lui-même.

Comment donc, se demande-t-on, l'idée peut-elle être venue à l'auteur, de raconter aux versets 41-43 un fait aussi peu important ? Nous avons déjà eu l'occasion de signaler l'opinion, selon laquelle les vv. 41-43 ne seraient qu'une intercalation postérieure maladroitement faite. Sans doute, au premier aspect, on est tout surpris de voir ce petit bout de récit, qui vient prendre place entre les deux discours. Nous y tenons tou-

tefois, à cause du chap. XIX ; et à examiner les choses de près, on peut, croyons-nous, en rendre très bien compte. Dans le discours historique des chap. I-III, Moïse avait raconté d'une manière assez détaillée, l'histoire de l'établissement des tribus transjordaniennes (III. 12 suiv.). Il était naturel de songer après cela aux villes de refuge, dont l'institution couronnait en quelque sorte l'organisation territoriale des tribus (dans l'exposé du livre des Nombres, la loi sur les villes de refuge (ch. XXXV), qui fait suite à un règlement sur la délimitation et le partage du pays de Canaan après la conquête (ch. XXXIV), se rattache en même temps au récit de la concession faite aux tribus de Ruben, Gad, etc. au ch. XXXII) (1). L'auteur du

(1) Cfr. N. XXXV. 4. — L'auteur du préambule deutéronomique avait-il sous les yeux le récit du chap. XXXII et la loi du ch. XXXV des Nombres ? Dans l'hypothèse affirmative, les explications que nous donnons gagneraient en probabilité. Au premier aspect, la notice du ch. IV. 41-43, loin de paraître inspirée par la lecture ou le souvenir de la loi de Nombres XXXV, semble la contredire : Moïse, dans la loi, réserve la désignation de toutes les villes à l'époque de la conquête du pays de Canaan, comme nous voyons les choses se passer en effet *Jos.* ch. XX ; le préambule deutéronomique affirme au contraire, que Moïse lui-même désigna les trois villes situées à l'est. Mais c'est précisément la relation du livre de Josué au ch. XX qui nous rassure à cet égard. Il suffit de comparer Deut. IV. 43 à Josué XXI. 8, pour constater que ces deux versets à peu près identiques, ne peuvent être indépendants l'un de l'autre, à moins qu'on ne veuille les faire dériver d'une source commune. Dans les deux hypothèses, on arriverait à la conclusion, que la contradiction signalée a paru nulle à celui des deux auteurs qui se serait écarté du texte qu'il avait sous les yeux. L'auteur du préambule pouvait parfaitement rapporter à Moïse lui-même l'institution des villes de refuge à l'est du Jourdain ; les dispositions d'ensemble, à prendre après la conquête, restaient toujours opportunes, comme confirmation des mesures provisoires prises avant le passage du fleuve. Moïse était l'auteur de la loi, pourquoi n'en aurait-il pas commencé l'exécution pour la contrée déjà occupée, voire partagée ? — Quant au chap. XXXII du livre des Nombres, le morceau que nous présente Deut. III 12 suiv., nous semble bien s'y rapporter. M. Kuenen dit (p. 166) que le récit du Deut. envisage l'occupation du territoire transjordanien de la même manière que celui de N. XXXII, mais que *les formules sacerdotales* de ce dernier lui manquent. Nous avons déjà observé plus haut que la racine נחל (N. 32, 19) se présente plus d'une fois dans le préambule (IV. 20, 21, 38) ; quant à l'expression חלוץ צבא (N. 32, 27), elle est employée elliptiquement (comme aussi N. 32 : 21, 29, 30), Deut. III. 18. Voici d'autres formules : מקנה associé à נשינו (N. 32, 26 — D. 3, 19) ; עבר (employé absolument : N. 32 : 27, 30, 32. — D. 3 : 18) ; לפני בני יש' (N. 32, 17) = לפני אחיכם בני יש' (Deut. III, 18) (pour אחיכם cfr. N. 32, 6) ; au v. 18 du ch. III Deut., comparez aussi Nomb. 32 : 27, 3,2 etc.

préambule deutéronomique réservait la législation pour la suite; mais cela ne devait point l'empêcher de faire connaître aussitôt, d'une autre manière, les mesures prises pour la partie du territoire dont l'occupation et le partage étaient un fait accompli. Seulement, comme le fait de la désignation par Moïse lui-même des trois villes situées à l'Est, n'était pas renseigné dans les récits déjà existants, il ne pouvait figurer dans le discours des trois premiers chapitres, qui présente évidemment le caractère du *résumé* ; ce discours ne fait que rappeler, plus ou moins sommairement, les évènements supposés connus (vr. p. e. I. 19, IV. 3 et I. 46, III, 29). L'auteur rapporte donc dans une petite notice complémentaire, la nouvelle donnée qu'il est amené à ajouter à l'histoire antérieure.

Si nous ne nous trompons, ces considérations expliquent d'abord, comment l'auteur a eu l'idée de parler au chap. IV des villes de refuge à l'est du Jourdain, pourquoi, dès lors, il n'en fait plus mention au ch. XIX, et elles rendent compte en même temps de l'interruption du premier discours, déjà bien naturelle vu son caractère nettement déterminé au point de vue du contenu. L'auteur se trouvant dans la nécessité de reprendre le discours de Moïse, n'a eu rien de mieux à faire que de l'annoncer par un nouveau titre.

Mais fallait-il que ce titre fût si long et si circonstancié? Nous n'avons jusqu'ici envisagé la question qu'au point de vue général de la présence d'un nouveau titre en tête du chap. V, afin d'apprécier la valeur de l'argument dans les conditions où le présentent certains auteurs, qui croient du reste le passage IV. 46 suiv. interpolé. Dans l'hypothèse de l'authenticité de ces versets, la portée de l'argument change considérable-

D'ailleurs M. Kuenen admet, sur l'allégation de Kosters, que l'auteur du préambule a connu (en partie) le chap. XXXII du l. des Nombres (p. 118 n. 14). A la p. 100 suiv. (cfr. p. 166) M. Kuenen reconnaît la « couleur sacerdotale » de *Nombres* 32 : 1-5, 16-32, tout en y signalant des éléments hétérogènes. Il en conclut que l'auteur de *Nombres* XXXII s'est fait un récit propre, en combinant deux relations dont l'une serait celle de P^2. Or il est remarquable, que Deut. III. 12 suiv. présente précisément les phénomènes propres à la composition de Nombres XXXII. Le préambule rapporte l'établissement au-delà du Jourdain de la demie tribu de Manasse (v. 13); il mentionne à part et dans une même notice, les tribus de Ruben et de Gad (vv. 12, 16); il connaissait donc le récit combiné de Nombres XXXII?

ment. « A supposer même, dit M. Kuenen, que le discours des chap. V-XXVI dût être séparé du préambule I-IV par une nouvelle inscription, il ne fallait pas au moins, que l'époque et la scène y fussent décrites avec autant de soin, qu'elles le sont aux vv. 46-48 ; tout ce que ce passage renferme, le lecteur des chap. II-III l'avait déjà parfaitement appris. » Il conclut « que le titre en question provient d'un auteur qui n'avait aucune connaissance des chap. I-IV comme introduction. Celle-ci aura donc été ajoutée plus tard... (1) »

De fait, nous avouons qu'à notre avis, il n'y a pas de raisons solides pour contester l'authenticité des vv. 46-48, encore moins celle du titre 44-49 tout entier. Les observations de M. Dillmann (2) à ce sujet ne nous ont pas convaincu. L'expression שים לפני ne pouverait tout au plus que pour le v. 44, ce qui n'engagerait pas nécessairement le reste. M. Dillmann croit, que les vv. 44-45 subsistent parfaitement l'un à côté de l'autre comme dûs à la même main ; d'après lui le v. 44 où est annoncée la תורה, se rapporterait aux chap. V-XI ; le v. 45 qui annonce les *statuts*, *préceptes et commandements*, aux chap. XII et suiv. Bien que nous ayons de la peine à croire, que l'auteur du titre ait voulu y mettre tant de méthode (il aurait dû, dans tous les cas, perdre de vue V. 1, VI. 1), nous n'avons pas cependant l'intention de soutenir l'origine diverse des vv. 44 et 45. Nous ne voyons pas quel intérêt il pourrait y avoir eu à ajouter le premier, même à simple titre de transition. — Quant à שים לפני au v. 44, comparé à נתן לפני au v. 8, il y a d'abord, entre les deux expressions, une réelle conformité de tournure ; et la différence du verbe s'explique par l'intention de Moïse au v. 8, de présenter la loi comme un *bienfait*. — L'expression בני־ישראל (44, 45, 46) ne nous paraît pas étrangère au Deutéronomiste. Nous ne comprenons pas, au reste, pourquoi III. 18 et surtout XXIV. 7 ne pourraient être amenés ici en ligne de compte ; même au ch. XXIII v. 17, bien qu'il y soit question des *fils* d'Israël en tant qu'opposés aux *filles*, on ne peut s'empêcher de constater une affinité intime entre ces appellations et celles de IV. 44-46. — שיאן au v. 48

(1) *Hist. Crit. Ond.* p. 117.
(2) *Num. Deut. Jos.* p. 261.

surprend en effet ; s'il ne faut point voir ici une faute de copiste pour שרין (ou שריאן ?) (cfr. III. 9), l'on pourra considérer l'insertion de ce nom comme le fait d'un glossateur ; c'est l'avis de M. Dillmann lui-même (p. 262). — Quant au v. 49 comparé à III. 17, nous en parlons un peu plus loin.

M. Dillmann regarde le titre 44-49, en bloc, comme intercalé par R^d, après qu'il eût disposé les chap. I-IV en guise de discours introductoire. Cette opinion garde contre elle la présomption que M. Kuenen tirait de la longueur et des détails du titre. Pourquoi R^d aurait-il jugé opportun de résumer ici les indications topographiques et autres, déjà amplement renseignées aux chap. II-III ? Aussi n'est-ce point précisément pour rendre compte du titre ou de son contenu, que M. Dillmann fait intervenir le Rédacteur. Nous aurons à revenir bientôt sur son système d'explication touchant le préambule deutéronomique.

Plusieurs auteurs, tels que Knobel, Graf, etc., pour concilier la présence dans le corps du livre d'un titre aussi circonstancié que celui du ch. IV. 44-49, avec le fait de l'extrême ressemblance littéraire entre les deux sections du Deutéronome, ont supposé que l'auteur même des chap. V suiv. aurait composé et ajouté *après coup* les chap. I-IV 1-40 comme introduction. M. Kuenen admet cette manière de voir pour les chapitres V-XI. Pour ce qui regarde le préambule I-IV, il l'admettait naguère (1), mais il croit aujourd'hui devoir la repousser. Après les lignes que nous avons reproduites plus haut, il continue : « L'auteur de l'ajoute (I-IV) n'aura certes pas été le même que celui des chap. V-XXVI. En complétant sa propre œuvre, ce dernier y aurait sans doute mis plus de soin et aurait supprimé le titre IV 45-49 devenu superflu, ou tout au moins il l'aurait abrégé. » — De leur côté, les critiques dont M. Kuenen écarte ainsi l'opinion, pourraient fort bien retourner le raisonnement et dire : L'auteur prétendu des chap. I-IV, qui se serait donné tant de peine pour mettre son introduction historique en conformité de termes et de tournures avec le reste du livre, sans doute pour l'unifier aussi complètement que possible avec son modèle ; qui, pour rendre la distinction moins sensible encore aurait placé dans

(1) *Godsd. van Israël*, I. D. bl. 430, 449 v. — Encore dans l'édition anglaise (voir plus haut).

la bouche de Moïse au chap. IV, des exhortations entièrement semblables à celles qui remplissent les chap. V suiv., aurait dû, lui, modifier le titre en question, s'il avait pu soupçonner que la longueur ou les détails en faisaient un obstacle à la parfaite unité, qu'il s'était montré si anxieux d'obtenir. La préoccupation de l'unité, au point de vue de la forme, ne devait pas, semble-t-il, exister au même degré chez l'auteur supposé unique pour les deux sections, que chez l'habile scribe en train de composer une introduction qu'il destinait à faire corps avec le reste du livre. Une fois que l'on en vient aux conjectures, il est bien rare qu'il n'y ait autant *pour* que *contre* et vice-versa.

Puisqu'on use de la conjecture, on nous permettra bien de nous en servir à notre tour. Nous espérons montrer tout à l'heure, qu'il n'y a pas lieu de trop s'effrayer de la longueur de notre titre, qu'il n'y manque pas même l'un ou l'autre indice tendant à prouver sa postériorité vis-à-vis des chap. I-IV. En attendant, nous nous demandons de quel côté se trouve la présomption, à parler *à priori*. Qu'on y regarde de près. Si un auteur quelconque, celui-là même qui aurait écrit auparavant les chapitres V suiv., ou n'importe quel autre, ayant sous les yeux le Deutéronome à partir du chap. IV v. 44 ou 45, se fût proposé de lui composer une introduction historique, sa première idée n'aurait-elle pas été de conserver en tête, le titre même du livre ? Il pouvait parfaitement commencer sa narration (*Moïse commença à expliquer cette Loi*, etc. I, 5[b]) à la suite du titre qui occupe maintenant les vv. 44-49 du chap. IV. Il aurait dû y songer ; pourquoi, au lieu de prendre ce parti bien simple, aurait-il préféré se donner la peine de composer un titre nouveau, *du même genre que celui qu'il avait sous les yeux, se terminant comme celui-ci par la mention de la défaite des rois amorrhéens et de l'occupation de leurs terres ?* Cela est-il admissible ? Si l'auteur du prétendu complément I-IV avait été le même que celui des chap. V suiv., il aurait été naturellement porté à laisser en tête de son œuvre, le titre qu'il lui avait primitivement donné ; — si c'eût été un autre, le soin extrême qu'il aurait mis à imiter les chap. V suiv., lui aurait sans doute suggéré en même temps ce moyen facile, élémentaire, de fondre son *Introduction* avec le reste du livre. — Il nous semble plus naturel de considérer les vv. 44-49 du ch. IV, comme une de ces répétitions emphatiques familières au Deutéronome, bien

explicables du reste par le fait certain que le livre ne fut pas composé d'un trait, mais à diverses reprises.

Nous avons fait voir plus haut, comment l'auteur a été amené à mettre en tête de la section des chap. V suiv., un nouveau titre. Or les termes dans lesquels il le présentait, l'ont naturellement entraîné aux développements et aux répétitions que l'on y rencontre : Voici, dit-il au v. 45, les commandements, statuts et préceptes que Moïse imposa aux enfants d'Israël, *lors de la sortie d'Égypte...* — Cette indication chronologique n'avait en elle-même rien d'excessif ni d'extraordinaire : c'est une formule naturellement liée à l'annonce de la législation. Seulement il s'agissait de la législation promulguée sur les bords du Jourdain, quarante ans après la sortie. L'auteur, dont le style trahit à toute occasion la tendance à enfiler les détails, la préoccupation de tout préciser au risque de tomber dans des redites continuelles, ne pouvait, cette fois encore, manquer de déterminer d'une manière plus précise, l'époque qu'il venait de désigner vaguement. On reconnaîtra, après avoir lu les chapitres qui précèdent, que ce devait être pour lui chose impossible de s'arrêter à cette inscription générale et concise du v. 45. Voyez p. e. comment au chap. III, après avoir dûment raconté la victoire remportée sur Sihon et Og, il se reprend au v. 8, pour exposer à nouveau, comme s'il n'en avait pas été question, avec tout le luxe des indications géographiques habituelles, l'histoire de l'occupation du pays des Amorrhéens, au-delà du Jourdain, avec toutes leurs villes, etc. On savait tout cela parfaitement bien, on venait de le lire. Et ce n'est pas fini ; au v. 12, avant de passer à l'histoire de l'établissement des tribus transjordaniennes, l'auteur sent le besoin de rappeler pour la troisième ou la quatrième fois, que les Israélites occupaient le pays depuis Aroᶜer sur les bords de l'Arnon jusqu'aux montagnes de Gilead ! (II. 36 etc. III. 8, 10, 12). Nous choisissons cet exemple entre plusieurs autres, parce qu'il se rapporte précisément au fait dont il est question dans le titre. Nous n'hésitons pas à déclarer, que nous n'éprouvons pour notre part aucun étonnement, à y voir l'auteur revenir encore à l'occupation *du pays de Og roi de Basan et de Sihon roi de Hesebon, depuis Aroer, sur les bords de l'Arnon, jusqu'au mont Hermon* etc., avant de se résoudre à passer à l'exposé des lois qu'il annonce. Bien plus, à ne considérer que le texte

45-49 à lui seul, abstraction faite des chapitres précédents, on peut aisément y découvrir dans le style la marque distinctive dont nous parlons. Quel que soit l'auteur de ces versets, n'avait-il pas suffisamment déterminé l'époque et la scène de la promulgation aux vv. 45-46 ? Pourquoi se reprend-il à la fin du v. 46 pour répéter ce qu'il venait de dire, à savoir que les Israélites sortis de l'Égypte (cfr. v. 45), ont occupé la terre des rois Amorrhéens au delà du Jourdain (v. 47 coll. v. 46) etc. ? N'est-ce pas exactement le phénomène que nous venons de constater au chap. III ? Au v. 47 il ajoute la mention de Og roi de Basan, comme au chap. III, vv. 10, 11, il accorde au même roi une mention spéciale. Il y a conformité complète.

Nous tenons à signaler en particulier la ressemblance étroite qui existe entre le v. 49 au ch. IV, et le v. 17 ch. III. L'un des deux versets est évidemment calqué sur l'autre. Auquel décerner la priorité ? Est-il vraisemblable que l'auteur du préambule, en décrivant le territoire accordé aux tribus de Ruben et de Gad, soit allé emprunter au titre les termes de la délimitation ? Il est certes plus facile à croire, que le v. 49 au ch. IV est un nouvel exemple des répétitions chères à notre auteur, une réminiscence des termes dont il s'était servi pour décrire une partie du territoire d'au delà du Jourdain.

Nous concluons, que le titre placé en tête de la seconde section du Deutéronome s'explique, non-seulement quant à la substance et abstraction faite de ses détails sur l'époque et la scène de la promulgation, mais aussi à le prendre tel qu'il est, et cela dans l'hypothèse que l'auteur du préambule soit bien le même que celui des chapitres suivants. Nous croyons en même temps, que le préambule I-IV fut écrit comme introduction historique *avant le reste du livre ;* cela nous semble tout à fait conforme au plan conçu par l'auteur, tel que le révèle la forme générale de l'ouvrage ; la présence du titre en tête de la seconde section, loin de contredire cette hypothèse, semble plutôt la confirmer, vu qu'on s'explique plus facilement les vv. 45-49 comme *répétition* et *résumé*, selon le caractère général du style de l'auteur, que comme *titre primitif maintenu* dans le corps du livre après l'ajoute d'une introduction ; les expressions même que l'on y rencontre, tendent à prouver sa postériorité vis-à-vis des chap. I-IV ; enfin les vv. 41-43 comparés au ch. XIX, suggèrent la même conclusion (v. plus haut).

(A continuer) A. Van Hoonacker.

ESQUISSES MORPHOLOGIQUES

V.

Les infinitifs latins.

Le grec et surtout le sanscrit possèdent une variété considérable d'infinitifs, c'est-à-dire de noms verbaux figés sous une forme casuelle et désormais indéclinables, mais susceptibles de remplir à la fois ou tour à tour l'office de nom et celui de verbe dans la proposition. A cet égard, le latin, avec ses deux finales uniformes, *-re* et *-rī*, paraît beaucoup plus pauvre ; mais ne serait-ce point qu'on n'y a pas regardé d'assez près ? On pourrait, ce me semble, sans ombre de paradoxe, soutenir que le latin, même abstraction faite de l'accusatif en *-tum* et de l'ablatif en *-tū* qui forment à eux deux la catégorie du supin, ne le cède presque pas au sanscrit dans ce domaine ; car, s'il a conservé moins de variétés que lui, il présente du moins en grandes masses certaines catégories d'infinitif que le sanscrit ne nous montre plus qu'à l'état de curiosités isolées. Il est vrai que l'analogie ne saurait être étrangère à une aussi extraordinaire abondance ; mais, quelle qu'ait été son influence, elle ne dissimulera point à un coup d'œil attentif le fonds originaire sur lequel elle s'est exercée.

I.

La forme la plus élémentaire que paraisse revêtir l'infinitif latin est celle d'une racine simple, amplifiée d'un *-s-* suffixal, auquel s'affixe à son tour une désinence de locatif ou de datif. Ce type peut être nommé type radical.

Locatifs : *dare* = **dă-s-ĭ*, *stāre* = **stā-s-ĭ*, *fore* = *fŭ-s-ĭ*, *īre*, *esse* (être), *ēsse* (manger), *ferre*, *uelle*.

Datifs : *darī* = **dă-s-ay*, *īrī*, *ferrī*, *fārī*.

J'ai cru bien longtemps, sur la foi de Schleicher (1), et j'ai même écrit dans le présent recueil (2), que ce type était analogique du type trisyllabique *leg-er-e*, *ueh-er-e*. Mais, outre qu'il n'est point ordinaire de voir les langues procéder ainsi du compliqué au simple, l'infinitif radical a, ailleurs qu'en latin, des répondants assez décisifs pour qu'on puisse difficilement échapper à la nécessité de le considérer comme une formation primitive : il est impossible, en effet, de ne pas constater que *darī* est le pendant exact de sk. *jiṣê* (vaincre) = **gi-s-ay*, *stuṣê* (louer, R. V. I. 122.7). Peu importe, au surplus, que la langue védique n'offre que ces deux seuls exemplaires de l'infinitif radical (3) ; peu importe que ce soient deux datifs, et qu'elle n'ait par conséquent rien à mettre en regard du locatif *dare*, qui appellerait un type sanscrit **jiṣi* : l'identité des deux formations n'en demeure pas moins visible. Elle éclate tout à fait, si l'on introduit le grec dans la comparaison ; car les types *λῦ-σ-αι*, *τεῖ-σ-αι*, *λοῦ-σ-αι*, ne diffèrent de *jiṣê*, avec lequel on les a déjà comparés, que par une apophonie aisée à expliquer, le type *σχίσαι* = **σχιδ-σ-αι* n'en diffère point du tout, et l'on peut hardiment mettre *δεῖξαι*, *λεῖψαι*, *ῥῖψαι* sur la même ligne que *dīxe*, *uīxe*, *uexe*, où il n'est point du tout nécessaire de chercher une syncope pour *dīxisse*, etc. (4).

Reste à savoir ce que c'est au juste que ce thème **gi-s-*, **da-s-*, **deyk-s-*, **λῦ-σ-*, etc., auquel s'affixent la désinence du datif et (en latin seulement) celle du locatif. La réponse est sur toutes les lèvres et la grammaire grecque élémentaire suffirait au besoin à la suggérer : ce thème est celui de l'aoriste sigmatique. Ne nous laissons pas égarer par cette considération, que l'aoriste sigmatique a régulièrement la racine normale, *ájāiṣam*, *ástōṣi*, tandis qu'elle est réduite dans *jiṣê* et *stuṣê*. On sait que la racine normale n'est, pas plus que la racine réduite, le partage exclusif de l'aoriste sigmatique, que ces deux formes radicales y doivent alterner suivant que les dési-

(1) *Compend.*[4], p. 456.

(2) *Esq. Morph.* III. Cf. *Muséon*, IV, p. 449.

(3) Encore Grassmann repousse-t-il le second, en y voyant, dans ce passage même, une 3e pers. du sing.

(4) Il est bien entendu que *dīxe* est le locatif du thème dont *δεῖξαι* est le datif, et ainsi partout.

nences primitives attirent ou non l'accent, et qu'une flexion grecque telle que ἔ-λειψ-α *ἔ-λιψ-μεν n'aurait absolument rien que de naturel. Dès lors, la réduction de la syllabe radicale était de règle au datif, cas faible, dont la désinence attirait l'accent à elle. On voit ce qui s'est passé : le sanscrit, dans les deux seuls infinitifs qu'il ait conservés, a maintenu le vocalisme et l'accentuation primitifs ; le latin a la réduction dans *dare*, *fore* et *darī*, mais dans *stāre*, *īre*, *īrī* et autres le vocalisme général du verbe a fait prévaloir la longue ; enfin, en grec, où cet infinitif est resté étroitement attaché au système de l'aoriste, il a pris le vocalisme général de ce temps, fort ou faible, suivant que l'indicatif avait généralisé la racine normale (ἔδειξα, c'est le cas le plus fréquent) ou la racine réduite (ἔσχισα), ou une forme de transaction (ἔλῦσα pour *ἔλευσα ou *ἔλυσα avec υ bref).

Qu'on ne se méprenne point sur ma pensée : je ne veux pas du tout dire par là que *jiṣê*, *darī*, *esse* soient des infinitifs aoristes. Mais, à vrai dire, ce ne serait là qu'une querelle de mots : on sait qu'en lui-même le thème aoristique n'a point de sens essentiellement différent de celui du présent, et que notamment l'augment seul lui confère à l'indicatif la faculté d'exprimer une nuance de passé. Par suite, les thèmes sigmatiques **gis*-, **das*-, **ess*-, etc., avaient, à bien peu de chose près, exactement la même valeur de signification que les racines **gi*, **da*, **es*, auxquelles ils se rattachent, et le nom verbal décliné sur eux était aussi bien infinitif de présent que d'aoriste. En sanscrit, il est conçu comme un présent ; en latin aussi, sauf pour les types *dīxe*, *uīxe*, *uexe*, que l'existence des indicatifs *dīxī*, *uīxī*, *uexī* et l'illusion d'une syncope ont fait ranger dans la catégorie du parfait ; en grec, il sert d'infinitif à l'aoriste, mais toujours avec un sens de présent, modifié seulement par une légère nuance inchoative, en sorte que, si le hasard voulait que *φῆσαι existât, il serait l'exact équivalent syntaxique, tout comme l'exact équivalent morphologique, du latin *fārī*, et qu'un latin **stārī* répondrait trait pour trait à στῆσαι.

N'est-ce pas ici le lieu de faire observer que les impératifs moyens στῆσαι, λῦσαι ne sont probablement avec les infinitifs actifs στῆσαι, λῦσαι, qu'une seule et même forme ? L'accent est remonté dans φίλησαι impér., opposé à φιλῆσαι infin., en vertu

de l'enclise qui, dans toutes les formes conjugables ou censées telles, l'a fait remonter le plus haut possible. Ce point mis à part, je ne pense pas que l'identification proposée puisse offrir la moindre difficulté : l'emploi de l'infinitif en fonction d'impératif est un fait courant dans toute la famille indo-européenne, et nommément en grec ; et, quant au passage du sens actif au sens moyen, toujours possible pour toute forme verbale, il se justifie encore mieux pour l'infinitif, simple nom verbal aussi indifférent que possible à la distinction si fuyante des voix.

Nulle part cette indifférence n'éclate plus manifestement qu'en latin, où le locatif a été artificiellement rattaché au verbe actif, *dare*, *ferre*, et le datif à la relation dite médiopassive, *darī*, *ferrī*, *fārī*. Que cette distinction soit absolument hystérogène, que *fīere* et *fierī* ne soient que les deux cas d'un même mot, qu'il n'y ait pour le sens aucune différence primitive entre *īre* et *īrī* (1), c'est ce qui a été depuis longtemps reconnu et ce que nul, je pense, ne sera plus tenté de contester. Mais, si factice que soit ce classement, il doit, ce semble, reposer sur quelque chose, et je ne sache pas qu'on en ait jamais indiqué ni même recherché la raison d'être. Serai-je plus heureux que mes devanciers ? Je n'ose m'en flatter, et pourtant je crois avoir entrevu une lueur d'explication ; mais, pour la faire apparaître, je dois d'abord passer en revue d'autres catégories d'infinitifs.

II.

C'est évidemment du type radical, et non du type secondaire *legere*, qu'est partie, de très bonne heure d'ailleurs, la transparente analogie qui a donné naissance à l'infinitif du parfait. Nous en avons un indice irrécusable : le groupe *ss*, caractéristique de cet infinitif depuis les temps les plus reculés (2) et jusqu'à la période la plus moderne, ne se rencontre, par définition même, que dans l'infinitif radical, disons mieux, que dans deux infinitifs radicaux, les deux *esse*, sans plus. C'est donc sur ceux-là seuls que repose l'analogie dont la formule

(1) Cf. V. Henry, *Gramm. comp. du Gr. et du Lat.* (Paris, Hachette, 1888), n° 282.

(2) Nonobstant la graphie archaïque *fuise*, puisque, si l' *s* n'avait pas été double en prononciation, elle se serait nécessairement rhotacisée.

la plus topique paraît être *fuisse* : *fuistis* = *esse* : *estis*, et *ēdisse* : *ēdistis* = *ēsse* : *ēstis*. Une fois *fuisse* et *ēdisse* entrés dans la langue, ils ont frayé la route à *tulisse*, *dedisse*, *dīxisse*, construits de même sur *tulī*, *dedī*, *dīxī*, etc.

Une formule d'analogie dont la base est la 2ᵉ pers. du pl. paraîtra peut-être tirée d'un peu loin, bien qu'après tout l'analogie, comme le lierre, sache s'accrocher à toutes les aspérités. Mais, si, dans l'état de dégradation où nous sont parvenus le présent et le parfait du verbe *esse*, cette formule est la seule qui rende mathématiquement raison de la genèse de *fuisse*, elle n'est pas la seule que l'état préhistorique du latin permette de restituer : la proportion *fuĭsse* : **fuĭsont* (*fuĕrunt*) = *esse* : *sunt* est presque aussi rigoureuse, si l'on tient compte du doublet **esont*, qui a bien dû exister à un moment donné au même titre que *estis* et **esum* (1) ; le rapport des deux futurs, subjonctif du présent *erō* = **esō*, et subjonctif du parfait *fuĕrō* = **fuĕsō*, n'est pas moins topique, à cela près qu'il eût dû donner **fuesse* (mais ou sait que *ĕ* et *ĭ* sont en latin des phonèmes presque identiques, et la coloration en *ĭ* est due au vocalisme de l'indicatif du parfait) ; et enfin la formation du temps dit plus-que-parfait du subjonctif, *fuissem*, a évidemment suivi une marche parallèle et contemporaine, en sorte que ces deux analogies se sont étayées et fortifiées l'une l'autre. Elles ne sont pas allées plus loin, du reste, que l'extension de l'infinitif locatif, et l'existence d'un datif *darī* n'a pas entraîné la création d'un infinitif du parfait **dedissī*, parce que l'usage sans doute s'était déjà établi de conjuguer périphrastiquement tous les modes du parfait médiopassif.

Ici se placerait l'examen plus approfondi de la question qui a été provisoirement supposée résolue plus haut, à savoir si *dīxe* est un infinitif primitif ou une syncope ultérieure de *dīxisse*. Malheureusement cette question n'est guère susceptible d'être discutée qu'au moyen d'arguments subjectifs dans un sens ou dans l'autre : on la tranchera différemment, suivant qu'on sera plus ou moins frappé de la ressemblance de *dīxe* avec δεῖξαι d'une part ou avec *dīxisse* de l'autre. De même pour *dīxtī* : tel le rapportera à *dīxistī* ; tel autre, considérant que *dīc-s-tī* ne

(1) Cf. Varron, *d.L. L.*, IX, 100.

diffère de οἶσ-θα que par l'élément sigmatique de l'aoriste inséré entre la racine et la désinence, préférera y voir un reste de la conjugaison primitive. Et, pour moi, il me semble que les plus fortes probabilités militent en faveur de la seconde hypothèse. En vain dirait-on que, si le type *dīxe* était primitif, on en rencontrerait dans la langue autre chose que quelques exemplaires isolés et démodés ; l'objection me paraîtrait plus spécieuse que solide. Supposons, en effet, qu'il ait existé autrefois un infinitif fort répandu, tel que * *lexe* = λέξαι, * *faxe*, * *capse*, etc. : une fois *legere* créé d'après *uehere* et autres, une fois *lēgisse* refait sur le modèle de *fuisse*, * *lexe* se trouvait, pour ainsi dire, en l'air, sans analogue dans la langue, et sans emploi : il était donc presque fatalement condamné à disparaître, et l'illusion d'une syncope pouvait seule le conserver dans quelques cas rares et isolés. En somme, *faxim* a bien disparu devant *fēcerim*, et *faxem* devant *facerem*, et l'on ne fait point pour cela difficulté d'admettre *faxem* et *faxim* pour des formes authentiques et primitives : l'on ne voit pas, dès lors, pourquoi n'aurait point cédé la place à *facere* et à *fēcisse* un infinitif ancien * *faxe*, dont quelques débris dénonceraient encore l'existence et dont l'infinitif aoriste grec garantit l'authenticité.

III.

Après Schleicher il reste bien peu de chose à dire du type *fī-er-e*, lors toutefois qu'on a partout substitué la dénomination de locatif (ablatif d'après la nomenclature usuelle du latin) à celle de datif sous laquelle il le désigne ; car il est bien évident que *fī-er-e* et *fī-er-ī* (arch.) ne sauraient être identiques, et que dès lors, si *fīerī* = **fei-es-ī* est un datif, *fīere* = **fei-es-ĭ* ne peut être qu'un locatif. Cela posé, on n'aura aucune peine à reconnaître dans *caedere* le locatif (ablatif) de *caedēs* (génitif primitif **caed-es-is*), dans *nūbere* (se marier) celui de *nūbes* (**nūb-es-is*, cf. νέφος νέφεος), dans *uehere* celui de **ueh-es-* = ἔχ-εσ- (char), dans *tegere* celui de **teg-es-* (couverture) = τέγος, dans *pendere* celui de **pendos* (poids) qui a confondu sa flexion avec celle de *pondus* **pondī*, dans *ūrere* celui de **ūs-es-* = gr. ἠ-όσ- et sk. *uṣ-ás-* avec des degrés différents de la racine, dans *uīuere* celui de **uiu-os* = sk. **jīvás* prouvé par

l'existence de l'infinitif datif *jīvásē* = lat. **uīuerī*. Ces exemples, qu'on pourrait encore multiplier, suffisent à faire voir comment ont pu naître successivement les infinitifs *legere*, *scindere*, *sternere*, *crēscere*, à la base desquels ne se trouve aucun thème nominal, puis *facere*, *capere*, *rapere*, etc. (d'après *legere*, *legit* et *facit*), puis enfin, dans les verbes contractes et de très bonne heure aussi, *amāre*, *monēre*, *audīre*, etc.

Mais ce que Schleicher n'a pas vu et ne pouvait voir, au temps où il écrivait, c'est la nature intime de ce thème en *-es-*, ou du moins la façon dont il se comporte en regard du simple thème en *-s-* de *da-r-e*, *stā-r-e*. Tous deux sont des thèmes nominaux, c'est ce qu'on ne saurait trop redire ; mais tous deux sont aussi des thèmes aoristiques et nous reportent ainsi à l'époque primitive et quasi-fabuleuse de l'histoire du langage où la distinction du thème nominal et du thème verbal n'a point encore de sens ni d'application. En effet, la caractéristique de l'aoriste sigmatique était tantôt (comme généralement en grec) un simple *-s-*, soit d'une racine **weyd* (voir) un thème aoristique **weyd-s-*, tantôt une syllabe complète *-es-* insérée entre racine et désinence, et de cette dernière nous avons pour garants, entre autres, le sk. *ávēdiṣam* (1), le subjonctif grec εἰδέω = *Ϝειδ-έσ-ω, l'optatif grec εἰδείην = *Ϝειδ-εσ-ίη-ν, le plus-que-parfait gréco-latin ᾔδεα = *ἠ-Ϝειδ-εσ-α = *uīd-er-am*, les types latins *uīdistī uīdistis uīderunt*, *uīderō*, *uīderim*. En est-ce assez ? Soit donc une racine **leyq* (laisser), ind. pr. **léyqō* (λείπω) : l'aoriste sigmatique pouvait être **leyq-s-*, v. g. gr. ἔλειψαν = *ἐ-λειπ-σ-αντ, mais aussi **leyq-es-*, v. g. lat. *līquerunt* = **leyq-es-ont*. Or un infinitif théorique, mais régulier, **līquere* (devenu *linquere* par transport analogique de la nasalisation du présent) est avec λεῖψαι exactement dans le même rapport que *līquerunt* (2) avec ἔλειψαν. Déblayée des décombres accumulés par des siècles de corruptions successives, la piste apparaît maintenant aussi nette que possible : deux ordres de thèmes, tirés directement de la racine

(1) La concordance vocalique n'est pas rigoureuse, ce qui indique que notre suffixe sigmatique avait même trois états : *-es-*, *-s-*, et *-ăs-* (*ă* représentant la voyelle indécise ou *schwa indogermanicum*).

(2) Il est à peine besoin de faire observer que la quantité **līquĕrunt* (cf. *tulĕrunt*) est seule tenue pour primitive.

par l'adjonction d'un *-s-* ou de la syllabe *-es-*, c'est-à-dire contenant un seul et même suffixe à l'état tantôt réduit tantôt normal, apparaissent à la base, soit de l'aoriste sigmatique gréco-latin, soit des infinitifs latins et de l'infinitif aoriste grec. Dans le type latin *dīxerunt*, *dīxeram*, *dīxerō*, *dīxerim* (cf. opt. aor. gr. δείξεια), à plus forte raison dans *dīxisse* (absolument hystérogène, cf. supra), il y a même cumul analogique des deux indices sigmatiques à la fois.

Et ceci explique définitivement la disparition déjà constatée du type *dīxe*, *uexe*, **faxe*, qui n'était qu'un doublet de *dīcere*, *uehere*, *facere*. En vertu des lois même du langage, le doublet devait se réduire à un seul terme (c'est le cas pour **faxe*, qui a disparu), à moins que l'un des deux termes ne vînt à revêtir un sens quelque peu différent (c'est le cas pour *dīxe*, que le sentiment linguistique a identifié à *dīxisse*).

Résumons-nous : le double type *da-r-e* et *fī-er-e*, *dar-ī* et *fī-er-ī* est une formation à la fois aoristique et nominale, qui contient un seul et même suffixe sigmatique à l'état tantôt réduit tantôt normal (1).

IV.

En latin, ces deux catégories diffèrent pourtant par un côté : la première comprend à la fois des locatifs et des datifs, *dare* et *darī* ; la seconde n'a que des locatifs, ou du moins *fi-er-ī* y est-il le seul datif dont on puisse plausiblement reporter l'origine à la langue commune indo-européenne ; les corrélatifs du sk. *jīvásē* (**uīuerī*), *bhárasē*, *bhojásē* y font défaut, et ne se rencontrent que dans les conjugaisons de verbes contractés, c'est-à-dire dans un domaine où l'infinitif n'est point primitif et où les finales *-re* et *-rī* ont été transportées de toutes pièces par voie d'analogie, *amārī*, *monērī*, *audīrī*. Bref, il est manifeste que le latin a laissé tomber en désuétude les datifs des thèmes

(1) Encore une fois il ne faut point s'arrêter aux différences de vocalisme de *fūg-er-unt* et *fŭg-er-e*, et autres pareilles : elles tiennent à des apophonies primitives que l'analogie a en partie effacées et confondues. Cf. dans le même ordre de thèmes, *mōlēs* et *mŏlĕstus*, *sēdēs* et ἕδος. Rien n'est plus variable et plus irrégulier que le vocalisme et l'accentuation des infinitifs sanscrits en *-asē*.

nominaux en *-es-* dont il a conservé et développé les locatifs en fonction d'infinitif de 3e conjugaison.

Les a-t-il possédés autrefois, ces datifs ? autrement dit, fut-il un temps où le passif de *uehere*, *caedere*, était **ueherī*, **caederī* (1) ? Tout semble l'indiquer, évidemment : et la comparaison du sanscrit, qui, tout au contraire, a dans cette classe gardé les datifs et perdu les locatifs (**jīvasi* = *uīuere* n'existe pas) ; et l'unique spécimen conservé en latin, *fierī* ; et enfin le rapport *amāre amārī*, etc., qui appelle un ancien rapport corrélatif *legere *legerī* sur lequel il se serait modelé. Mais il est vrai que, pour cette dernière proportion, le rapport *dare darī*, *ferre ferrī* pouvait à la rigueur suffire. Peu importe, d'ailleurs : toute spéculation sur une forme qui a pu sans doute exister en latin, mais dont nous n'avons aucun indice historique précis, serait condamnée à demeurer stérile. Tout ce qu'on peut dire, c'est que, si jamais **ueherī* a existé, comme tout autorise à le croire, il a disparu sans laisser presque la moindre trace dans l'ordre de conjugaison auquel il se rattachait, et s'est effacé devant un autre infinitif plus court et d'apparence plus simple, le fameux doublet *uehī* et (arch.) *uehier*, que nous nous trouvons dès lors amenés à expliquer.

V.

Sur ces infinitifs médiopassifs du latin j'ai émis, il y a trois ans déjà (2), une hypothèse qui n'a rencontré jusqu'à présent ni adhésion ni objection : je la reprends aujourd'hui, pour la développer et la modifier. Pour la modifier surtout ; car, poursuivant encore dans l'infinitif latin l'unité factice et décevante que l'ancienne école avait essayé d'y introduire, j'avais été tout naturellement amené à faire de *uehī*, *legī* le produit d'une analogie spéciale au latin, tandis que la brièveté de ces formes aurait dû à elle seule appeler l'attention de l'analyste sur leur caractère primitif et radical.

De fait, le sanscrit a deux infinitifs assez répandus qu'on peut

(1) Plus exactement, bien entendu, **uehesī*, car le rhotacisme est de date postérieure ; et mieux vaudrait dire « datif » que « passif », car l'acception passive, elle non plus, ne s'est développée que plus tard.

(2) *Mém. Soc. Ling.*, VI. p. 62.

mettre sur la même ligne que le *legī* latin : c'est le type *dṛç-ê* (voir), datif d'un thème-racine, et le type *dṛç-áy-ē*, datif régulier d'un thème en *-i-*, **dṛç-í-*. L'un et l'autre répond parfaitement au type latin : il est clair que *leg-ī* serait le datif régulier du thème-racine *lēx* (1) ; il n'est pas moins clair que *leg-ī* peut se ramener à **leg-ey-ī*, datif d'un thème **leg-i* , tout comme *ignī* à **ig-ney-ī* = sk. *ag-náy-ē*, cf. *dṛç-áy-ē* et gr. πόλει = πόλεϊ = πόλ-εy-ι. Tout de même, l'infinitif *caedī* est extérieurement identique au datif *caedī*, ce qui pourrait expliquer la flexion *caedēs caedis* par la confusion de deux flexions originairement différentes, celle d'une racine **caid-* et celle d'un thème **caid-es-* ; *ūrī* peut équivaloir au datif sk. **uṣê* (gén. sg. *uṣás*, v. g. R. V. I. 69. 1.) ; *lābī* (tomber) est aussi le datif de *lābēs*, *luī* celui de *luēs*, et *iungī* s'apparie à *yujê*, infinitif du vb. *yuj* ou datif du subst. *yuj*, ou ressemble à *tujáyē*, infinitif du vb. *tuj* ou datif du subst. *tují*, à la seule nasalisation près qu'il a empruntée au présent *iungō*.

Entre ces deux alternatives est-il possible de décider ? Notre infinitif médiopassif est-il le datif d'un thème-racine ou celui d'un thème en *-i-* ? Probablement l'un et l'autre à la fois ou tour à tour, suivant les cas ou les verbes qu'on envisagera ; mais, pour chacun d'eux pris à part, le problème reste insoluble, attendu que le latin à lui seul ne fournit aucun moyen de distinguer le datif d'un thème en *-i-* du datif d'un thème consonnantique. A défaut de la forme, le sens pourrait-il nous éclairer ? Pas davantage, car il n'y a entre ces deux datifs nulle différence de signification, et en sanscrit, par exemple, *dṛçê* et *dṛçáyē* ont identiquement le même sens, tantôt actif, tantôt passif ; plus souvent passif, d'ailleurs, et cette observation accessoire vient tout à propos corroborer notre conjecture, en nous montrant que, s'il est impossible de décider auquel, de **leg-ay* ou de **leg-ey-ay*, doit se ramener le type *legī*, il est du moins parfaitement sûr qu'on doit le ramener à l'un ou à l'autre.

Si en effet l'infinitif sanscrit est de sa nature, tout comme l'infinitif indo-européen, indifférent entre le sens actif et le sens passif — indifférence dont les vestiges se rencontrent aussi,

(1) La quantité du vrai datif *lēgī* vient, comme on sait, de l'extension abusive de l'allongement du nominatif.

quoique à un moindre degré, en grec et en latin (1) — il n'échappera à personne que, dans les verbes plus spécialement transitifs, l'infinitif datif revêt, à raison même de son emploi dans la proposition une nuance passive fort décidée. D'après le relevé de Grassmann, la proportion de *dṛçê* passif à *dṛçê* actif est, dans le Rig-Véda, comme 20 est à 7, soit 3 à 1 ; et le rapport est exactement le même entre *dṛçáyē* passif et *dṛçáyē* actif (en fait 6 à 2) ; encore le passage *asmábhyaṃ dṛçáye sûryāya... dātām* (X. 14. 12.) se traduirait-il aussi bien, sinon mieux, « donnez-nous... pour le soleil pour être vu » que « donnez-nous... pour voir pour le soleil ». De même, *tújē rāyê* (VIII. 4. 15) donne une tournure plus acceptable, si l'on entend « pour la richesse pour être mue », que si on lit « pour mouvoir pour la richesse », et ainsi, ce me semble, pour toutes les parataxes similaires, si fréquentes dans la littérature védique. A plus forte raison le sens passif est-il presque le seul admissible dans toutes les constructions, également très fréquentes, où l'infinitif datif joue le rôle de prédicat, v. g. *ásya vratâni nâdhṛṣē* (IX. 53. 3.) « ses lois ne sont pas à attaquer », littéralement « à être attaquées », *ná vártavē prasaváḥ sárgataktaḥ* (III. 33. 4.) « l'élan impétueux n'est point à arrêter », litt. « à être arrêté », constructions qui répondent trait pour trait au grec ἐστὶν ἰδεῖν ou ἄξιος θαυμάσαι. De tout cela il résulte à l'évidence que, dès la période indo-européenne, l'infinitif datif avait, non par lui-même, mais par la nature des propositions où il figurait la plupart du temps, un sens passif plus ou moins nettement indiqué. Il n'en faut pas davantage pour expliquer la fonction qu'il remplit en latin.

Ce n'est donc point un simple caprice de l'usage qui oppose *uehī* passif à *uehere* actif. Quand le verbe était intransitif de sa nature, soit *mah* (être grand), l'infinitif soit datif soit locatif ne pouvait avoir qu'un seul sens, et *mahê* ne se traduira jamais que « pour être grand, en vue de la grandeur » : de même, en latin, *morī* ; et il serait illusoire de concevoir seulement un contraste possible de signification entre *fīere* et *fierī*. Mais, quand le verbe était transitif, le nom verbal au datif se présentait la plupart du temps avec une signification

(1) Cf. Brugmann, *Gr. Gramm.*, n° 152, et en latin *facile dīctū*, *lepida memorātui*, *uīsum īrī*.

passive, et, bien que la même acception fût également possible pour le nom verbal au locatif, elle était à coup sûr beaucoup moins fréquente. Car le cas locatif n'est pas seulement celui du but à atteindre ; il est encore et surtout celui de la situation en un certain lieu, en un certain temps, en une certaine action, et, dans ce dernier sens, l'infinitif locatif conservait sa pleine valeur active, v. g. *uṣásō budhí* (I. 137. 2.) « dans le fait de s'éveiller de l'aurore », *náyiṣṭhā u nō nēṣáṇi* (X. 126. 3.) « les meilleurs guides en nous guidant » ou « pour nous guider », etc. Le latin n'a fait que développer et accentuer ce contraste originaire : il a réservé le locatif à l'expression active et le datif à l'expression passive, et maintenu rigoureusement ce départ ; sauf, bien entendu, dans les verbes dits déponents, où, à raison de la forme médiopassive de toute la conjugaison, *imitārī* (classique) a gardé le même sens que *imitāre* (archaïque et décadence), ce qui ne veut pas même dire que, dans le langage populaire, d'ordinaire peu soucieux des raffinements morphologiques, et régi avant tout par l'analogie la plus superficielle, *imitārī* n'ait pas de tout temps signifié « être imité ».

VI.

Nous voici arrivés à la partie la plus délicate et malheureusement la plus hypothétique de cette revue des formes latines : jusqu'à présent, toutes nos inductions reposaient sur un fondement quelconque, historique ou préhistorique, et nous n'avancions rien que quelque forme conservée ne permît de contrôler ; ici, le support va nous manquer. Et pourtant, ici encore, notre induction suit une marche si lente et si continue, que les conclusions que je vais formuler me paraissent à peine moins vraisemblables que celles qui précèdent, et que je ne désespère point de faire partager cette conviction au lecteur, s'il veut bien ne pas repousser a priori un postulat moins téméraire en réalité qu'en apparence.

Il s'agit, on le devine, du type, aussi bizarre que commun dans la langue archaïque, *uehier*, *amārier*, *imitārier*, dont aucune explication plausible n'a été, à ma connaissance, proposée jusqu'à présent. Ni le grec, ni le sanscrit, ni enfin

aucune langue de la famille, ne présentent rien de semblable, ou même de vaguement approchant ; et, quant aux restitutions de fantaisie, **ueherier*, **amāre-sē*, **amāsiere*, etc., etc., il n'en est pas une qui ait la moindre vraisemblance historique ni la moindre valeur phonétique. D'ailleurs, puisqu'il n'y a point de pronom réfléchi dans *uehī*, pourquoi y en aurait-il un dans *uehier*, qui n'en diffère pas au point de vue du sens ? Bien plus, soit qu'on adopte en totalité ou seulement en partie les vues de M. Windisch sur le médiopassif celto-latin — et pour ma part je ne m'y rallierais qu'en partie, mais dans cette mesure du moins je les crois irréfragables (1) — il faut absolument renoncer à chercher le pronom *sē* dans aucune des formes de la conjugaison passive latine : dès lors, il y a encore moins de raison de l'aller chercher dans l'infinitif, forme non conjugable et simple nom verbal, auquel on ne voit même pas comment un pronom réfléchi aurait pu légitimement s'adjoindre, puisqu'il avait par lui-même et indifféremment le sens actif, ou moyen, ou passif.

Un point, du moins, qui n'est pas douteux, c'est que, à un moment donné de la langue, tous les verbes passifs et déponents ont eu, concurremment avec l'infinitif en *-ī* expliqué plus haut, un infinitif en *-ier*, tombé en désuétude au siècle d'Auguste. Il n'en faut pour preuve que le nombre très considérable d'infinitifs de ce type qui nous sont parvenus. Un autre point non moins certain, c'est que ce type, pour être archaïque, n'est pas plus ancien que le type en *-ī* ; peut-être même est-il plus moderne, rien n'empêche de le supposer, et en tout cas la plus vieille des inscriptions latines connues, celle du vase de Duenos, donne la forme *pakari*, que l'unanimité des interprètes traduit par *pācārī*. Le type *pācārier* n'appartient donc pas nécessairement à la couche la plus profonde de la latinité.

Cela posé, et puisque tout infinitif en *-ī* avait un doublet en *-ier*, je demande quel pouvait être le doublet de *fierī*. On sera tenté, d'après *amārī amārier*, de répondre : **fierier*. Mais, si l'on vient à envisager le présent *fīō* d'une part, et d'autre part

(1) Cf. Windisch, *Ueber die verbalformen mit dem charakter R* (*Abhandl. der philol. Classe d. kgl. Sächs. Gesellschaft d. Wissenschaften,* Bd. X), et Henry, *Gramm.*, nº 267.

les présents *capiō*, *rapiō*, etc., et les infinitifs passifs *capier*, *rapier*, etc., on conviendra sans peine que l'infinitif de *fīō* aurait pu aussi être **fīer*. Il n'y a pas de troisième terme possible : pour lequel de ces deux termes allons-nous nous décider ?

Trouve-t-on quelque part **fierier*, ou la moindre trace de pareille forme ? Non, absolument pas. Or, si **fierier* avait jamais existé, il est évident que l'infinitif d'un verbe aussi commun, d'un emploi aussi courant que *fīō*, serait fatalement parvenu jusqu'à nous. Les comiques fourmillent d'infinitifs en *-ier*, et les infinitifs *fīere fierī* reviennent à tout moment dans le dialogue : est-il vraisemblable qu'ils n'aient jamais eu l'occasion d'y insérer **fierier* ? La conclusion s'impose : s'ils ne l'y ont pas mis, c'est que la langue ne le comportait pas.

Allons plus loin. En admettant, ce qui me paraît certain, que **fierier* n'ait jamais fait partie du vieux fonds linguistique transmis aux Latins, comment ceux-ci n'ont-ils pas été amenés, par une analogie en quelque sorte inéluctable, à le créer de toutes pièces ? Car enfin ils avaient *amārī* et *amārier*, *andīrī* et *audīrier*, etc., et sur ces modèles ils ont même fabriqué, d'après *ferre* et *ferrī*, un infinitif *ferrier* : comment donc, sur *fīere* et *fierī*, n'ont-ils pas décalqué ce **fierier* introuvable ? C'est apparemment qu'au verbe *fīō* répondait déjà un autre infinitif en *-ier*, qui ne saurait être que le second terme de l'alternative posée plus haut. Nous voici donc, et par une nouvelle voie également nécessaire, ramenés à **fīer*. Car la parité est absolue : si les Latins n'ont pas créé **dīcerier*, **ueherier*, **caperier*, c'est qu'ils avaient déjà *dīcier*, *uehier*, *capier* ; si les Latins n'ont pas créé **fīerier*, c'est sans doute qu'ils avaient **fīer*.

Cet excellent **fīer* une fois admis, on verra tous ses mérites et les services qu'il peut rendre ; mais, par aventure, ressemblerait-il à la jument de Roland ? On le dirait : il est tout aussi introuvable que **fierier*, et j'ai le regret de ne pouvoir le présenter à mes confrères que sous l'escorte d'un astérisque importun. Que la substitution de **fīer* à *fiere* ou à *fierı* soit, dans les textes, presque partout possible et même aisée, là n'est pas la question ; car, après tout, elle n'est que possible, et, l'eût-on opérée partout, elle ne pèserait pas un grain en faveur de l'existence de ce mystérieux **fīer*, que tant de preuves

extrinsèques viennent appuyer, que pas une preuve intrinsèque n'accompagne.

Cependant, retournons la question. Supposons que la forme **fier* se soit rencontrée çà et là dans quelqu'un des manuscrits primitifs de Plaute : n'aurait-elle pas eu toutes les chances possibles de disparaître dans les transcriptions successives, sous la plume des copistes niveleurs à qui cette forme insolite ne disait plus rien ? A ce point qu'il aurait certainement fallu un hasard exceptionnel pour nous la conserver ; et pourtant rien ne nous dit qu'elle ne se cache pas encore sous quelqu'un de ces amas de scories que la paléographie sait trier et utiliser. Supposons même que, par impossible, il vienne à surgir de terre quelque inscription antique où l'on lise distinctement un infinitif **feier* : n'aurait-on pas tôt fait de prétendre que le trait de l'*i* final est resté au bout du stylet du lapicide, et de restituer *fierī* comme seul légitime et seul possible ? On le voit, l'absence de témoignages écrits, toute regrettable qu'elle est, n'a point ici la gravité qu'on serait tenté de lui assigner : elle condamnerait une restitution de pure fantaisie ; elle est à peu près sans force contre une restitution qu'étaient de si frappantes analogies et que, je ne saurais trop le redire, l'inexistence certaine de **fierier* rend presque nécessaire.

LA TROIE DE SCHLIEMANN,

UNE NÉCROPOLE A INCINÉRATION PRÉHISTORIQUE,

PAR LE CAPITAINE ERNEST BOETTICHER.

IV.

L'INTÉRIEUR DES TERRASSES A INCINÉRATION.
Avec planches IX-XI.

1. Toutes les couches sont brûlées.

Sur la plateforme de la construction à terrasses qui est devenue la colline de ruines il y avait un temple ilien dont nous avons déjà parlé. Cette surface a un peu plus de 100 mètres de diamètre (1). Le temple était long de 88 mètres et large de 22 mètres (d'après *Ilios* p. 680) et était orienté Ouest-Nord-Ouest — Est Sud Est, parce que la plateforme plutôt elliptique que ronde, était un peu plus grande dans cette direction. De cette façon il restait fort peu d'espace des deux côtés du temple (qui, d'après les proportions connues des temples antiques 2 : 1, ayant 88 mètres de long, doit avoir eu 40 à 44 mètres de large), et si « l'on y a encore trouvé des restes de beaucoup d'autres constructions » (*Troja* p. 230), ces constructions ont dû être fort petites, comme de chapelles votives dont les dimensions sont généralement connues. Tel est p. ex. le prétendu Propyléon représenté *Troja* p. 231 (n° 117 et 118) d'une superficie de 8 m. 50 à 12 m. 50 (L. sur plan I et plan VII). Aussi M. Schliemann lui-même dit que beaucoup de petits fondements trouvés dans les couches de débris grecques et romaines

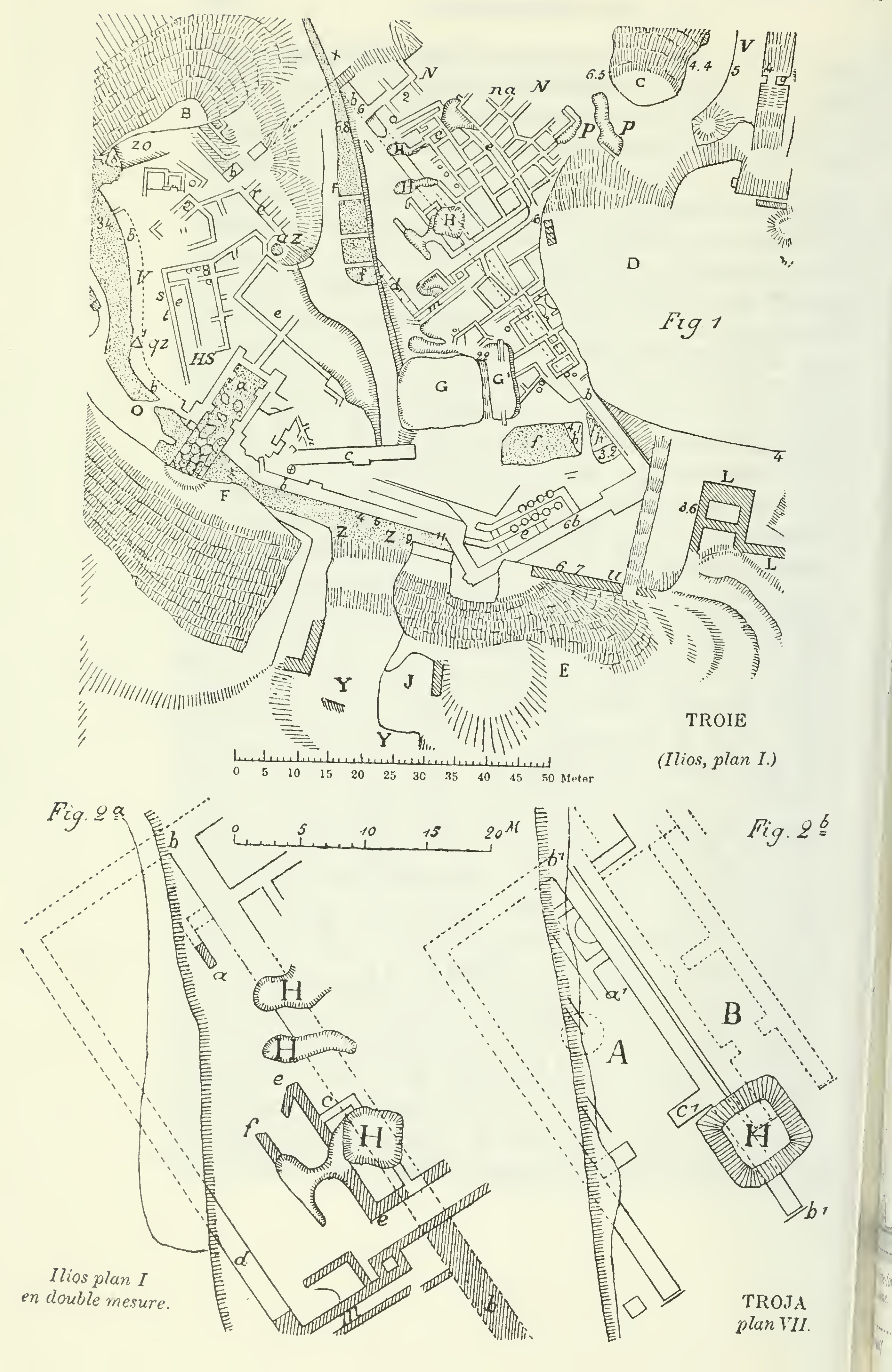
(1) Comme des représentations dans *Ilios* (surtout n° 1) le montrent clairement, la plateforme de la colline n'a que 2/3 de l'étendue de la base. Comme cette dernière connue a un plus grand diamètre de 150 mètres, la plateforme n'en aura qu'un de 100 mètres.

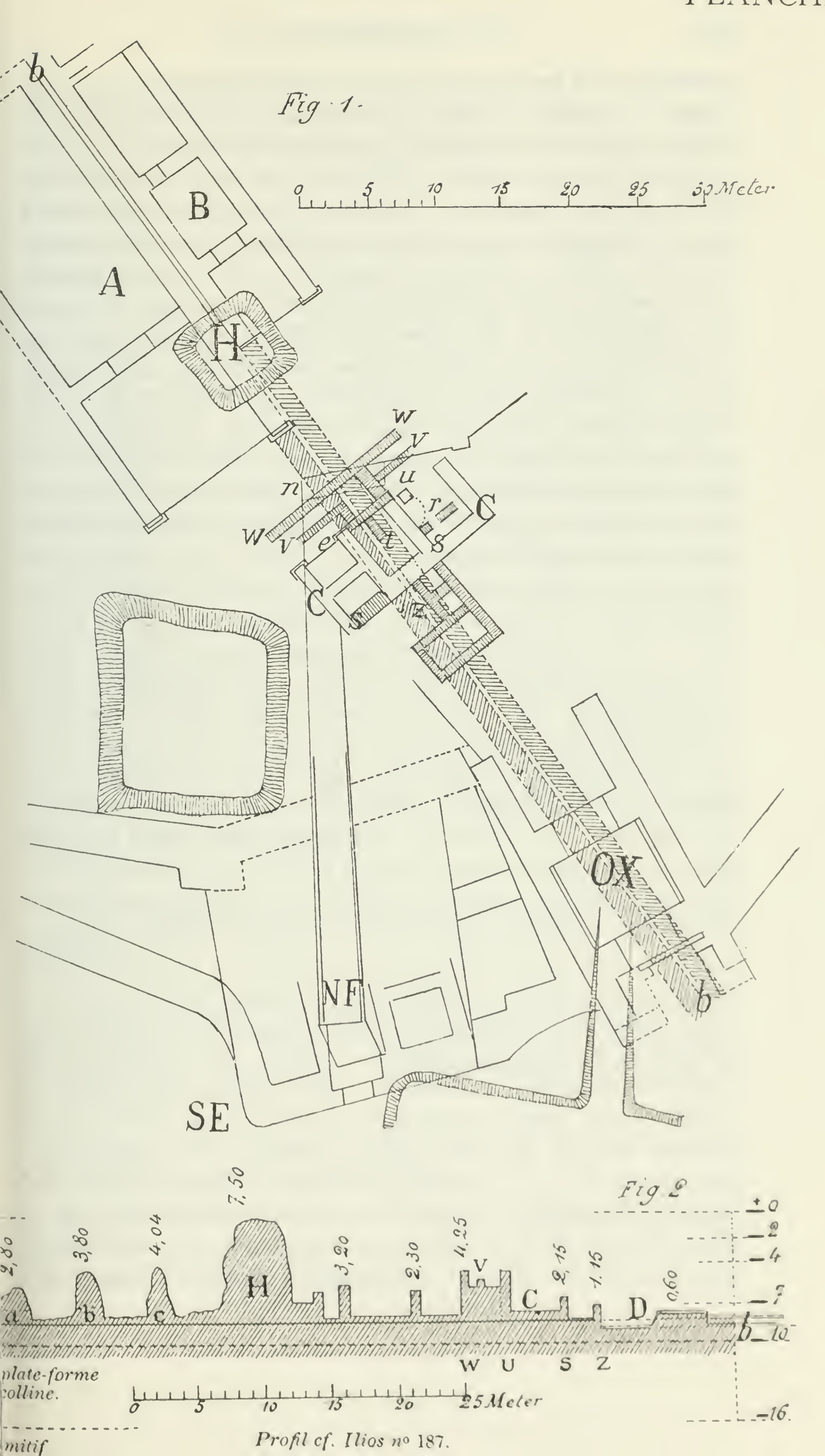
d'Ilion ne paraissent avoir servi que comme piédestaux de statues. (*Troja* p. 233). Il n'y avait donc aucunement place pour une Stoa, un Bouleutérion (i. e. maison du sénat) ou pour d'autres grands édifices. Ce sont donc encore des créations de fantaisie.

La couche de cette septième ville (« l'Acropole de l'Ilion éolienne ») est d'une profondeur de 2 mètres, y compris les ruines de la « 6e ville (lydienne) » lesquelles ne consistent qu'en débris de poterie. Sans cette poterie elle n'a que 6 pieds (anglais) de sorte que la couche de débris de poterie n'a qu'un 1/2 pied (angl) de profondeur. (Cfr. *Ilios* p. XXI, diagramme). Or nous lisons « *Ilios*, p. 680 que les fondements des édifices de la couche ilienne ne descendent nulle part plus qu'à une profondeur de 6 1/2 pieds angl., c'est-à-dire de 2 *mètres*, et qu'ils reposent immédiatement sur une couche de cendres et d'autres débris brûlés. Cela prouve d'abord que *les débris de poterie de la fabuleuse « ville lydienne » reposent sur cette couche de débris d'incendie.* On n'a pas trouvé de murs ayant appartenu à cette « ville lydienne » (*Ilios* p. 656 et *Troja* p. 216) ce qui prouve la réalité de ces choses : (!) lorsque les Iliens se servirent de cette colline artificielle pour la construction de leur temple, ils ont dû, pour se procurer une surface unie, remplir les inégalités du sol qu'ils trouvèrent, par des débris de poterie cherchés un peu partout, et étendre de la terre sur cette couche de débris. C'était une manière d'agir souvent employée par les Grecs, ce qui est prouvé par toutes les fouilles et notamment par celles qu'on a faites récemment à l'acropole d'Athènes. Qui pourrait dire de combien d'endroits les Iliens ont ramassé ces débris ; mais cela montre combien est peu sûre la collection de « poteries lydiennes » de Schliemann *Ilios* p. 658-678. C'est un potpourri composé d'autant plus subjectif que M. Schliemann a placé parmi ses objets lydiens (trouvés d'après le diagramme à une profondeur de 6 à 6 1/2 pieds) aussi des trouvailles de la couche superficielle, d'une profondeur de 4 à 6, de 7 à 13 et même de 18 et 29 pieds. Aussi l'hypothèse (*Ilios* p. 656 et 680) que les fondements des édifices iliens reposaient immédiatement sur les débris de l'incendie de la 3e ville « l'incendiée » κατὲξοχήν qui remontent plus haut à cet endroit, est tout-à-fait insoutenable. C'est une invention destinée à

cacher ce fait qu'il y a plus d'une couche brûlée, car si on l'admet un instant, on écarte tout prétexte de donner le nom de « Troie » à l'une de ces couches brûlées. Or comme nous avons relaté, les fondements des constructions iliennes ne descendent qu'à une profondeur de 2 mètres, tandis que d'après le diagramme *Ilios* XXI, le stratum de la 3e ville ne commence qu'à 7 mètres de profondeur, par conséquent les fondements iliens ne descendent pas jusqu'au « 3me », mais seulement jusqu'au 5e stratum qui se trouve à une profondeur de 2-4 mètres (Cf. diagramme l. c. et le profil supérieur sur plan IV), et comme ils reposent sur des débris d'incendie, ces derniers s'élèvent à 2 m. sous la plateforme de la colline. Il n'en est donc rien de tout ce que M. Schliemann explique quant à la division des couches. C'est un fait acquis que la *couche de 2 à 4 m.* est *brûlée.* On doit donc trouver étrange, ce qui est dit *Ilios* p. 639 que ce stratum, (celui de la 5e ville) « consiste en des restes de maisons construites en bois et en terre-glaise. » — Cette expression est sans doute une circonlocution pour « consiste en cendres de bois, de braises et de terre-glaise. » P. 640 Schliemann prétend même qu'il n'y a pas de traces d'une catastrophe, c'est-à-dire de la destruction de la ville par un incendie (!). — De même on ne trouve dans *Ilios* aucun mot qui mentionne des traces d'incendie dans la 4e couche (ville) située à 4-7 m. de profondeur, c'est-à-dire on ne le trouve pas là où cette couche est décrite cf. *Ilios*. ch. VIII ; mais au ch. VII on rencontre un prétendu faubourg de la 3e ville incendiée représenté comme étant aussi grandement brûlé ; or il ne se trouve pas, comme la ville à 7-10 m., mais à 4-7 m. de profondeur. (Cf. *Ilios* p. 370 où ces débris brûlés sont décrits comme se trouvant à 12-13 pieds, donc à 4 m. de profondeur). Avec un peu d'attention on reconnait donc dans *Ilios* le fait que cette moitié orientale *de la couche* de *4 à 7 m.* de profondeur (le prétendu faubourg de Troie) a été *détruite par le feu.* Dans l'ouvrage *Troja* ce caractère de notre couche, à savoir qu'elle a été incendiée, n'est plus cachée, mais il est représenté de manière à servir le but que l'auteur de ce livre se propose.

C'est un trait caractéristique de la méthode de M. Schliemann que sa manière de représenter ces masses calcinées jusqu'en 1882, comparée à celle qu'il suit maintenant. Dans *Ilios* (p. 370)


Fig. 1
TROIE
(Ilios, plan I.)
0 5 10 15 20 25 30 35 40 45 50 Meter
Fig. 2 a
Ilios plan I
en double mesure.
Fig. 2 b
TROJA
plan VII.



Profil cf. Ilios no 187.

il insiste sur « les masses énormes de débris calcinés et des briques en partie vitrifiées qui remplirent les rez-de-chaussée « des maisons » et il remarque que « même les vases en argile « portent tous les traces de l'incendie » (à savoir du faubourg de Troie). Or après que en 1882 ce faubourg a été réduit à rien du tout et que ses murs sont attribués à la 4e colonisation, il est dit *Troja* p. 208 : « On ne saurait dire avec certitude « comment cette 4e colonie a été détruite..... Il est vrai qu'il « y a des traces de feu dans beaucoup de maisons, mais ces « traces ne peuvent provenir d'une destruction totale ; aussi « ne sont-elles pas plus considérables que les traces de feu de « la 3e colonie. » Pas plus considérables que les traces de feu de la 3e colonie ! C'est couronner l'œuvre ! Que M. Schliemann fasse autant d'interprétations qu'il lui plaira, elles ne changeront pas le fait que la 3e colonie de 1882 forme aussi une partie de la *couche* d'*une profondeur de* 7 *à* 10 *m.*, de la même dont les traces de feu si terribles devaient prouver la fable de la *ville brûlée de Troie*, et qui est maintenant attribuée en partie à la 2e ville incendiée. Malgré cela nous lisons (*Troja* p. 202). « La destruction de la troisième ville n'a pas été totale... Il est « vrai que dans beaucoup de maisons de la ville on trouve des « traces de feu, cependant rien ne démontre ici une destruction « aussi complète que celle dont la 2e ville a été victime » (!!!) Et cette 2e ville ? Jusqu'en 1882 Schliemann soutint avec ténacité que la 2e ville n'avait pas été détruite par le feu et expliquait les traces de feu mentionnées dans *Ilios* par des incendies isolés de maisons. Vraiment, difficile est satiram non scribere ! — Ces traces de feu, comme on l'a dit plusieurs fois à M. Schliemann, caractérisèrent déjà alors la 2e ville, ou plutôt la *couche de* 10-16 m. comme complètement *calcinée*. Cf. *Ilios* 37-38 : « Des maisons au-dessous de l'autel des sacrifices portèrent les « traces du plus terrible incendie » ; puis p. 310 : « une troisième « maison détruite par le feu qui appartient à cette 2e ville » ; p. 305 : « des maisons évidemment détruites par le feu » (i. e. à l'angle opposé, Pl. I, az), et p. 307 (encore sur un autre point, plus au centre) : « une maison certainement détruite par le feu « avec un squelette. » Depuis on a fort peu découvert de la 2e couche (Cf. Pl. I et VII) et si maintenant M. Schliemann trouve la 2e ville détruite par un grand incendie (*Troja* p. 97)

c'est que cela convient à la transformation de sa fable de Troie dont il sera question plus loin. Nous avons encore à considérer la 1re couche (ville). *Ilios* p. 242 M. Burnouf nous apprend qu'il a trouvé dans ce stratum les matières suivantes superposées : 26 cent. de mélange de terre avec des traces de braises, 13 cent. d'argile d'un bleu foncé mélangé avec beaucoup de braises, 20 cent. d'argile jaunâtre avec des traces de braises, souvent aussi de petits dépôts de cendres brunes ou noires, et *Ilios* p. 310 M. Schliemann dit qu'il arriva sous le niveau de la base de murs appartenant à une maison incendiée de la 2e ville » (par conséquent dans la 1re couche) — à de murs de maisons plus anciens qui montrèrent des traces d'un feu terrible. Nous avons donc ici la même apparence que dans les couches supérieures. En cela, il va sans dire que cette couche renfermee dans la 2e couche, (voir la 1re partie de nos études), dont elle est artificiellement séparée par Schliemann forme avec elle partie intégrante d'un même et doit être de même nature. La 1re et la 2e couche n'en font qu'une seule.

II I II

En résumant les faits que nous avons constatés, nous trouvons ceci : *Toutes les couches* sont *brulées*, la plupart des murs se trouvent au milieu de débris d'incendie, mais il se peut qu'il y ait aussi quelques débris non calcinés dans ces couches brûlées, comme p. ex. dans la troisième au Sud-Est où l'on a trouvé des magasins.

2. La Vérité sur les prétendues Maisons, Palais et Temples.

Si dans la IIe partie de mon étude j'ai découvert la vérité relativement aux prétendues fortifications, ce sera ici ma tâche de déterminer ce qu'il en est des édifices publics et privés de ces prétendues villes.

a. *Y a-t-il des « maisons » dans la couche qui est à 2 — 4* mètres *sous le sommet de la colline ?*

Des maisons de cette couche, 5e ville de Schliemann, l'auteur dit peu de chose. Seulement dans le livre *Troja* (p. 210) nous lisons quelques mots, à leur sujet.

Il y est dit : « Les murs des maisons sont faits en partie de « moëllons, en partie de briques de terre-glaise. Les murs de « cette dernière construction n'ont presque tous qu'une brique « de profondeur et sont faits en briques d'une longueur et « d'une largeur de 30-33 cent. et d'une épaisseur de 65 à 75 « mm. La matière dont les briques sont faites est, comme « dans les colonies antérieures, une terre-glaise foncée ; le « mortier en est un argile clair presque blanc. Ces murs en « briques sont pour la plupart (sic !) non calcinés, seulement « à quelques endroits on trouve des restes de briques calcinées. « Tous les murs en terre-glaise ont des fondements de moël- « lons qui probablement étaient quelque peu élevés au-dessus « du sol pour empêcher la destruction des parties les plus ex- « posées aux injures de l'humidité. Comme on n'y a pas trouvé « de tuiles, les toits des maisons de cette colonie étaient hori- « zontaux et faits de bois et de terre. » (! ? Quelle logique !)

Pour compléter cette description, il faut, selon les preuves que j'ai alléguées sub 1°, se figurer cette maçonnerie sêche qui, vu sa débilité, (vid. plus loin) ne pouvait porter aucun toit, enterrée profondément dans des débris d'incendie, les rez-de-chaussée remplis de cendres de bois et de braises, ainsi que de toutes sortes d'ustensiles dont (*Ilios* n° 1288-1361) on trouve des échantillons représentés. Ce sont des vases ou des morceaux de vases, des pesons, des idôles, des moules à côté d'objets en pierre, en bronze, en argent, plomb, ivoire et os ordinaire, ainsi que des coquilles et de prétendues restes culinaires.

b. *Y a-t-il des « maisons » dans la couche située à* 4 — 7 MÈTRES *de profondeur au-dessous du sommet de la colline ?*

Dans cette couche M. Schliemann voit sa quatrième colonie. Ces colons se seraient servis du mur en briques de la 3e ville après l'avoir rehaussé jusqu'au nouveau niveau. Cela nous montre qu'il est ici question de la partie supérieure d'une muraille qui descend jusqu'au sol naturel (cf. Planche VIII fig. 1), car la muraille de la 3e couche est assise sur celle de la 2e et celle-ci repose sur le sol naturel. Pour ce qui regarde l'intérieur de la 4e ville, il est dit *Troja* p. 206 : « Tout le ter- « ritoire situé au dedans de la muraille de fortification, était « couvert par les maisons de la 4e ville dont les plans avaient « des formes irrégulières, et, comme les maisons de la 3e ville,

« consistaient en appartements qui se suivaient d'une manière « peu régulière. Les murs de ces maisons étaient construits « en petits moëllons reliés ensemble par un mortier de terre- « glaise. Mais leurs dimensions étaient généralement un peu « plus faibles que celles des maisons de la 3e ville (1) puis- « qu'il y a même des murs d'une épaisseur de 30 cm. Aussi « il y a quelques murs construits en briques, c'est-à-dire en « partie en briques calcinées (cuites) et en partie en briques « non calcinées (cuites)...... Les briques sont faites de terre- « glaise mélangée de paille et forment une plaque de 45 cm. « de côté et 7 cm. d'épaisseur ; elles sont liées ensemble par « un mortier d'argile presque blanc. L'épaisseur de la muraille « qui n'est que d'une brique, mesure avec la crépigure des « deux côtés 47 cm. Vu que les murs des maisons de la 4e ville « n'avaient que peu d'épaisseur, il n'est pas probable qu'il se « trouvât au-dessus des rez-de-chaussée en partie encore con- « servés aujourd'hui, un étage supérieur ; il paraît plutôt que « les maisons de la troisième et de la quatrième colonie « n'avaient pour la plupart qu'un rez-de-chaussée ; déterrées, « elles ressemblaient à des habitations de village. Aussi dans « la 4e colonie il n'y a pas encore de tuiles, car toutes les « maisons étaient couvertes de terrasses horizontales, les- « quelles comme nous le voyons encore aujourd'hui dans les « villages de la Troade, étaient formées de poutres, de joncs « et d'une couche d'argile d'une épaisseur d'environ 25 cm. « C'est précisément l'existence de ces toitures horizontales « dont l'argile fut balayée par la pluie et qui pour cela, dût « être toujours renouvelée, qui nous explique la hausse rapide « du terrain que nous constatons dans les anciennes colonies « de Hissarlik et qui nulle part ailleurs n'a encore été trouvée « jusqu'ici dans une semblable mesure. »

Nos lecteurs remarqueront avec quelle assurance la présence de toitures est affirmée comme un fait certain. La vérité est que M. Schliemann n'a nulle part trouvé de toiture, pas même dans la partie sud-est de la 3e ville qui (comme il dit) « a été épargnée par l'incendie », je dis *nulle part*. Ses toitures n'existent que dans son hypothèse seule. Cependant

(1) Cela est du même genre qu'une construction à terrasses (étages), où les murs supérieurs sont toujours plus faibles que les inférieurs.

M. Schliemann doit avoir reconnu du bois et du jonc dans les débris de braises ou par des impressions durcies (ces choses-là ne peuvent se conserver pendant 3000 ans), et comme on a employé partout du bois, du jonc et de l'argile pour ériger les bûchers mortuaires (c'est ce qui se fait encore aujourd'hui pour les « papuyans » (bûchers) de l'Asie Sud-Est (Bornéo), nous voudrions constater, que ces matériaux ont laissé ses traces dans les « maisons » de Schliemann à Hissarlik, c'est-à-dire dans nos chambres à incinération.

Aussi dans cette couche comme dans celle décrite ci-dessus, « les maisons » remplies de restes d'incendies et surtout de beaucoup de cendres de bois cachent un grand nombre de choses les plus hétérogènes. Les échantillons représentés dans *Ilios* sub nº 986-1287 ressemblent en général à ceux de la couche supérieure. Ce sont des morceaux de vases, des vases entiers et d'autres objets en terre-cuite, des idoles, des marteaux et des haches en pierre (grossiers ou polis) à côté d'objets de bronze et de *fer* (le couteau en fer nº 1421 — trouvé à 4 m. de profondeur — appartient à cette couche, et non pas à la 6me où l'a rangé M. Schliemann) ; ce sont ensuite des objets d'or, d'argent et de plomb, ou bien des moules, à côté des couteaux de silex, des aiguilles d'os, des côtes pointues d'animaux, mais aussi des tablettes d'ivoire ornées, — bref ce sont tous des objets dont le rassemblement dans ces maisons se joue de tous les systèmes savants sur les périodes de la civilisation. Schliemann fait aussi ressortir que le nombre surprenant d'écailles d'huitres et d'autres conchyles qui sont déposés dans ces maisons défie toute description. « Un peuple », ajoute-t-il, « qui laisse déposés tous ses restes culinaires sur le plancher « de ses appartements doit se trouver à un degré très bas de « civilisation. » Comment maintenant concilier cela avec les preuves d'une haute civilisation que l'on a également trouvées au milieu de ces restes ? Comment expliquer une réunion d'une apparence si contradictoire, de témoignages de conditions sociales élevées avec ceux d'une grossière sauvagerie ? J'y reviendrai plus tard.

Notre planche IX fig. 1 donne le plan I du livre *Ilios* et montre une partie de cette 4e couche. C'est la partie N. P. H. située à 4-7 m. de profondeur que Schliemann attribua comme

faubourg à la Troie de 1873-82. Bien des personnes ont cru que les carrés de ce plan représentaient des quartiers de maisons entre les rues comme ils se présentent sur les plans de nos villes. Cette opinion est erronée, les lignes doubles qui se croisent sont des *murs*.

c. *Y a-t-il des maisons et des palais dans la couche de* 7-10 MÈTRES *au-dessous du sommet de la colline ?*

Dans *Ilios* p. 64 Schliemann raconte ce qui suit : « Comme « il était d'une haute importance que les maisons de la ville « incinérée restassent intactes, je déblayai horizontalement « les ruines des trois villes supérieures l'une couche après « l'autre, jusqu'à ce que j'arrivasse aux débris calcinés de la « 3e ville facile à reconnaître (sic.)... De cette façon je pus « déterrer toutes les maisons de la troisième ville sans léser « leurs murs. Mais naturellement je n'en pouvais tirer autre « chose que les sous-basements de 3 à 10 pieds de haut ou les « rez-de-chaussée qui étaient fait de pierres unies par de la « terre-glaise.

« Le grand nombre de cruches qu'ils contiennent démontre « indubitablement que ces locaux ont servi dans le temps « comme caves. » L. c. p.366. « Certainement la plus remarqua- « ble de toutes les maisons que j'ai découvertes dans la 3e ville « incinérée, est l'édifice situé immédiatement au Nord-Ouest « de la porte. Je l'attribue au chef de la ville ou au roi, pre- « mièrement, parce que c'est la plus grande parmi les maisons, « et ensuite parce que tout près d'elle ou en elle j'ai trouvé « neuf des dix trésors (1) qui ont été découverts et aussi un « très grand nombre de vases d'argile remarquables par leur « facture. Une représentation satisfaisante de cette maison « royale se trouve fig. n° 188..... Ce que le lecteur voit de cette « maison ce sont seulement les murs du rez-de-chaussée hauts « en général de 4 pieds 4 pouces. Ils sont construits en petites « pierres non taillées qui sont unies par de la terre, et aussi, « comme le remarque Burnouf, par des cendres. Celles-là « contiennent des braises, des écailles, des morceaux de vases « et des os cassés (!) Les pierres sont aussi réunies par de

(1) *Note.* Ces urnes contenant des ornements d'or au milieu d'une poudre blanche sont sans doute des *urnes cinéraires* avec des dons funéraires (cf. sub 3. b. γ dans la suite de cette étude).

« la terre-glaise mêlée à de la terre grise et jaune et des « cendres. On trouve aussi dans les murs de cette maison « des morceaux de briques plus ou moins cuites et encore « des morceaux de grandes cruches qui, dans la deuxième et « troisième paroi, remplacent souvent les pierres (! !) La base « des murs est composée de petits gâteaux d'argile, de terre « jaune, de cendres grises, brunes et noires et de morceaux « de briques qui sont éparpillés dans toutes les directions. Il « y a aussi de grands morceaux de braises ; ils marquent la « place des poutres dont le plancher (!) paraît avoir été fait. »

Que diront nos lecteurs d'une maison et surtout d'un palais royal construit de cette façon ? Cependant cela ne choque même pas un homme comme Virchow ; il appelle cet édifice « une maison de pierres très solidement construite » et il dit : « nulle part ailleurs on n'a trouvé de semblables richesses ; « c'était ici le palais princier proprement dit. » (cf. *Ilios* p. 759.) Pour moi, lisant la description de Schliemann, je ne pus douter que ces murs ne fussent autre chose que la grossière enceinte construite avec des débris d'incendie ramassés partout, qui entoura les foyers à incinération des morts et leurs dépendances destinées à recevoir les urnes cinéraires et les dons funéraires ; on pourrait donc, à cause de cela, les appeler « *maisons mortuaires* ». Cela soit dit en passant pour le moment. J'y reviendrai.

Mais voyons ce que disent d'autres savants qui étaient sur les lieux, par rapport à cette construction de maisons ? Sont-ils de la même opinion que MM. Schliemann et Virchow ? Dans *Fraser's Magazine* 1877 *July* (p. 1-16) Mr. W. Simpson dit que toutes ces maisons sont des plus pauvres, qu'elles ne sont pas même construites avec le plomb et l'équerre ; « pour « dire ce qu'elles sont, l'expression technique manque ; la « porte de ville » est faite de pierres et de terre au lieu de « mortier, mais « le palais » est fait d'une terre dans laquelle « on a mis des pierres, de telle façon que la terre prédomine ». C'est donc là « la maison solidement construite en pierre » de Virchow ! « La plupart des pierres » continue M. Simpson, « me parurent être poussées littéralement dans le mur, et non « superposées dans la construction ». Aussi le prof. Christ (*Troie et la Troade*, Allgemeine Zeitung 1875, Beilage n° 196)

nous dit combien il fut choqué par la vue « de ces appartements, si extrêmement restreints et de la petitesse et la « grossièreté des constructions faites sans art aucun » et le prof. Steitz (*La situation de la Troie d'Homère*, Jahrbuch f. Klass. Philologie 1875 p. 258) appelle cette maçonnerie « construction faite par nécessité de la façon la plus grossière et « la plus pauvre. » De même Ed. Meyer (*Geschichte v. Troas*, Leipzig 1877) relève « l'impression d'insignifiance, presque de « misère que font ces murailles sur le spectateur. » C'est ainsi donc que jugeaient des observateurs assurément impartiaux après avoir vu les choses eux-mêmes. Le prof. Stark (Jenaer Literatur Zeitg. 1874, nº 23) parvint, d'après les descriptions, à la conviction « qu'il est impossible pour un homme au fait « des choses, de voir dans ce pauvre tas de ruines étroites et « resserrées, le centre politique d'un royaume dont l'influence « s'étendit bien loin jusqu'en Thrace (1) ». Tous ces jugements ont en vue la ville de Troie. Dès le principe je posais la *question* autrement et me demandai *s'il peut y être question d'habitations humaines*.

Il y a ici bien des choses étranges pour des maisons d'hommes vivants. *Ilios* p. 64 M. Schliemann lui-même se montre étonné de ce que les portes y manquent, et il croit que ces parties inférieures des maisons (il suppose sur les maçonneries décrites ci-dessus un étage supérieur en briques) n'étaient accessibles que par en haut, au moyen d'escaliers ou d'échelles, car c'est seulement dans les chambres de la grande maison située du côté Nord-Ouest de la porte de ville (cf. notre pl. IX. fig. 1, édifice marqué HS) que l'on trouve des portes. Le prof. Virchow comparant cette manière de construire à celle maintenant usitée dans la Troade, dit aussi *Ilios* p. 358. « Beaucoup de ces murs de maisons forment encore des carrés évidemment fermés sans aucune espèce d'ouverture d'entrée, « d'autres ont une porte ; les premières étaient donc sans « doute des magasins accessibles seulement par le haut de la « maison. Dans ces locaux semblables plus ou moins à une

(1) Tous ces jugements ont en vue la situation des fouilles avant 1882. L'agrandissement des fouilles de 1882 (de 5600 au lieu de 3600 m. c.) en ne déblayant que des ruines aussi misérables, fera-t-il penser autrement nos savants ?

« cave, on trouve entre autres choses de grandes cruches « d'argile (πίθοι) qui sont souvent assez grandes pour qu'un « homme puisse s'y tenir debout sans être vu. Quelques rares « fois seulement ces cruches étaient remplies de blé calciné, « mais il ne peut être douteux que toutes aient servi à contenir « des vivres, du vin ou de l'eau. On devrait donc aussi regar- « der ces places comme magasins ; il est évident (sic !) que les « habitations proprement dites se trouvaient aussi dans ces « temps au bel étage. »

La transformation de la ville de Troie en 1882 fit disparaître ce bel étage et nous apprenons *Troja* p. 196 que, à cause de la misérable qualité des murs (il en était donc ainsi !) les maisons à peu d'exceptions près n'ont pu avoir qu'un rez-de-chaussée. Donc la question de savoir comment les étranges habitants aient pu entrer dans leurs maisons sans portes et en sortir, se pose de nouveau plus piquante encore, et comment surtout ils ont pu trouver place dans des appartements encombrés de grandes cruches. Ces maisons, auraient-elles été peut-être le séjour des esprits ? Les esprits n'ont pas besoin de rues non plus. « Les rues sont rares » est-il dit *Ilios* p. 65 « car excepté « la grande rue de la porte je n'en déblayai plus qu'une seule « de 4 (quatre !) pieds de large. Cette rue est située justement « sur les ruines de la 2e ville. Aussi il y a là encore un passage » de 2 pieds de large entre les maisons troiënnes. » (Cf. aussi p. 365).

Evidemment il faut attacher la plus grande importance à la circonstance que les chambres sont remplies d'une énorme quantité de débris d'incendie, surtout de cendres de bois et débris de briques (par euphémie pour terre-glaise) (1). C'est un fait aussi constant comme l'autre, que dans toutes ces places il y a une énorme quantité d'ustensiles de toutes sortes. La grande quantité de tessons est surtout surprenante. Les explorateurs de Hissarlik ne se sont-ils donc pas imaginé que ces vases innombrables demandent logiquement une autre explication que l'usage domestique qu'en aurait pu faire une si petite colonie ? Les chambres de si petites dimensions remplies de

(1) Ressouvenons-nous que les « briques » de Hissarlik, suivant le système assyro-babylonien et égyptien, ne sont pas cuites, mais seulement séchées au soleil.

tous ces vases doivent avoir ressemblé plutôt à des magasins de poteries qu'à des habitations humaines. Pour les habitants de « chambres » de cette espèce il n'y eût eu de place en effet que dans les grands πίθοι qui se trouvent au milieu de tous ces objets. Ce qui n'est pas moins surprenant, c'est le *pêle-mêle* de ces choses différentes, et c'est un fait qu'on n'observe nulle part si ce n'est dans des tombes et des nécropoles, où la *doctrine* se précipite pour créer un système de sa fantaisie. La voie que les doctrinaires y suivent est souvent originale et singulière. S'ils trouvent des métaux là où d'après la théorie ils ne s'y attendaient pas, ils expliquent ainsi ce fait : « c'est que les métaux sont descendus là bas d'une couche supérieure grâce à leur poids. » S'ils ne trouvent pas de métaux où la théorie les présuppose, « c'est que les métaux ont été malheureusement oxydés. » Ainsi le prétexte est toujours prêt. Enfin autour de tout ce qui ne peut se ranger ni entrer dans aucun système, on garde tout simplement le silence. Il y a de gens qui appellent cela science. (On peut voir, du reste, avec quelle ardeur M. *A. Lang* combat ce scandale scientifique dans *Lond. Antiquary* 1884, vol. IX, N° 51 March). De pareils artifices ne servent de rien à Hissarlik où le mélange est par trop intime. Des objets trouvés dans une même chambre ne peuvent être classés d'après des périodes de civilisation distantes de milliers d'années. A Hissarlik on peut voir mille fois cette association inséparable, qui partout ailleurs se rencontre plus rarement, il est vrai, mais dans des cas certains comme p. ex. dans la trouvaille de Wegbur (Lancashire) où quelques ustensiles en pierre, bronze et fer ont été découverts dans une petite chambre des rochers, où il ne peut donc être question d'une descente du métal d'une couche supérieure (1). A Hissarlik dans tous les « appartements » de Schliemann (mes chambres à feu) on a trouvé dans le plus parfait pêle-mêle, des ustensiles en pierre, en bronze et en fer, des couteaux de silex et même de bronze

(1) J'ai déjà appelé l'attention sur cette importante découverte dans la « Zeitschrift fur Museologie » (Dresden. W. Baensch 1884, p. 53). On a trouvé là un marteau de pierre perforé (i. e. avec douille) et d'une très belle forme, une meule d'un moulin à main, un celt de bronze, une lance de bronze avec douille, une lame d'épée en bronze, une belle hache de fer et un peson en argile. (Cf. Lond. Antiquary 1883, vol. IX, N° 51 March).

doré, des ornements fins en or, argent et ivoire, souvent des chefs-d'œuvre accomplis, à côté d'ornements grossiers en os, des idôles et d'autres figures bien travaillées en or et argent à côté de très grossières en plomb, argile et pierre, des vases d'or et d'argent à côté des vases en argile cru sans émail, — et tout cela mêlé à des os d'animaux et des coquilles (des prétendus restes culinaires) avec du grain brûlé et des fruits à gousse également brûlés et souvent même avec des ossements humains; et tout cela se trouve fréquemment dans une et même chambre. Des échantillons de ces choses, pour autant qu'on les a trouvées dans la couche de 7-10 m. sont représentées *Ilios* sub N° 190-983. Plus tard après avoir transformé ses villes, M. Schliemann a transporté ces trouvailles d'une façon assez drôle (voir *Troja* p. 203) de la 3e ville dans la 2e, ce qui est bien caractéristique pour son hypothèse à caoutchouc, mais fort indifférent pour nos études ; car cela ne change rien au fait que tous ces objets ont été trouvés dans la couche dont nous parlons ici, située à 7-10 *mètres* de profondeur. J'ai déjà mentionné plus haut la grande quantité de coquilles et d'écailles trouvées dans les couches supérieures. Comme là-haut elles se sont trouvées ici sur les planchers « des maisons » en dessous et au-dessus des ustensiles décrits ; mais cela « témoigne d'un degré de civilisation fort inférieur » dans la 4e colonie de Schliemann (voir p. 108) ; par contre cela prouve, pour sa 3me, comme dit Vir-« chow (*Ilios* p. 359) qu'on était déjà fort gourmet à Troie. (!) « Il y a là surtout des écailles d'huîtres et de moules, mais « particulièrement des écailles d'huîtres en telle quantité qu'elles « composent des couches entières. Cela ne doit pas nous éton-« ner ; on n'a qu'à réfléchir combien d'huîtres il faut pour un « repas qui doit rassasier. De semblables conchyles se trouvent « déjà dans les restes de la ville la plus ancienne ; j'en ai même « recueilli des échantillons tout près du sol naturel. » Ainsi dit Virchow. De même, *Troja* p. 324, nous lisons : « Les huî-« tres paraissent avoir été un mets favori des vieux colons de « Hissarlik, car des écailles d'huîtres se rencontrent en grand « nombre dans chacune des cinq villes préhistoriques. » Ce « mets favori » (seulement pour les anciens colons ?) était à mon avis, une *offrande faite aux morts*, et plutôt un *sacrifice* qu'un repas mortuaire, car c'était la coutume universelle (aussi

des Grecs et des Romains) de porter sur les tombeaux des morts le 9e et 30e jour après l'enterrement, en outre chaque anniversaire, ainsi qu'à des occasions particulières, de la nourriture et de la boisson (1). Celui qui en mangeait, mourait certainement la même année selon la croyance du peuple.

C'est de cette façon que de fortes quantités de restes de mets pouvaient s'entasser sur les tombeaux et, ne l'oublions pas, la présence de nombreux tombeaux a été constatée dans les chambres de Hissarlik (cf. plus loin sub 3 : Témoignage des restes d'incendie). C'est aussi par ces *sacrifices mortuaires*, cérémonies du *culte des aïeux* que s'explique l'immense quantité de tessons que l'on voit dans les chambres. C'est dans ces vases d'argile pour la plupart poreuses — conséquemment, pour la plupart, sans utilité pour les vivants — que les aliments et la boisson étaient apportées, d'autres ont servi pour les cérémonies religieuses et l'incinération. Nous en parlerons plus tard plus longuement. Ailleurs aussi les découvertes ont mis au jour, des amas d'écailles de moules et d'huîtres faits sur les tombeaux. Dans les contrées où les Celtes ont habité primitivement p. ex. dans l'île de Guernsey on a rencontré dans les tombes des pierres plates qui couvraient les ossements (cf. la même chose *Ilios* p. 46, 258) et par-dessus une couche d'écailles de tellines (cf. « Ausland » 1884, 24). De même dans les nécropoles étrusques du temps archaïque on a rencontré sur les tombes des amas de coquilles et des os d'animaux (cf. Notizie degli scavi di antichità). Récemment encore on a trouvé des tombeaux sous des couches de coquilles, sur la côte de la province brésilienne du Rio Grande del Sul (où elles sont appelées Sambaquijs = Kjökenmoddings au Nord), et entre les coquilles toutes sortes d'ustensiles et des os d'animaux. (cf. Berliner Zeitschrift f. Ethnologie 1887) (2).

(1) Cette coutume mentionnée déjà Homer. Od. XI, 25 sq. existait encore au 4e siècle après J. Ch. St. Augustin la combat. De Sanct. Serm. 15.

(2) C'est en vain que, il y a déjà plusieurs années (dans Zeitschrift f. Museologie 1884, 85), j'ai engagé les savants à examiner aussi les couches de coquilles du Nord qui passent pour des restes culinaires, les Kjökenmoddings, pour s'assurer qu'elles ne cachent pas des tombeaux dans le sol où elles se rencontrent. Entre temps, à l'instigation de M. Virchow, on a exploré les Sambaquijs du Brésil, et bien que celui qui a engagé à les exa-

d. *Y a-t-il des maisons, des palais ou des temples dans la couche de* 10 *à* 16 Mètres *de profondeur (sur le sol naturel)?*

Ce qui a été dit ci-dessus sur le contenu des chambres dans la couche de 7-10 m. de profondeur, s'applique également à celle de 10-16 mètres. Les échantillons des trouvailles de cette profondeur (donc de la 1re colonie et (jusqu'à 1882) de la 2e colonie de Schliemann) sont représentés *Ilios* au n° 23-181 et *Troja* au n° 1-14 et 28-87. Le caractère de maçonnerie indiqué ci-dessus s'applique encore à cette couche, bien que d'après certaines indications de Schliemann on pourrait lui attribuer une plus grande épaisseur (ce qui convient parfaitement au système de terrasses que j'ai présenté, qui doit exister même pour la terrasse inférieure). Nous lisons *Ilios* p. 299 : « Les colons de la 2e ville construisirent leurs maisons et « leurs murs de *grandes* pierres. Ce que nous voyons aujour- « d'hui de ces maisons ce sont seulement les sous-basements « ce qui est très naturel ; mais les masses vraiment énormes « de pierres détachées (!) dans les couches de cette 2e ville « démontrent que les murs des maisons étaient faits en pierre. « Cependant toutes les maisons n'étaient pas construites de « ces matériaux, car çà et là nous voyons des tas de débris « des maisons qui doivent avoir eu des murs en argile (!) » Les passages marqués de (!) indiquent déjà que le genre de construction était fort semblable à celui des autres couches, bien que l. c. p. 302 il soit dit « les habitants de la 2e ville en « pierre n'employèrent point les briques ». Qu'est-ce donc que des murs en argile ? Nous lisons aussi (p. 302) : « que les mai- « sons étaient construites de grands moëllons et partant beau- « coup plus solidement que les maisons construites en petites « pierres de la 3e ville », mais déjà p. 310 on parle « d'une « maison construite de petites pierres tenant ensemble par de « la terre-glaise, et appartenant à la « 2e ville » ; en outre « d'un certain nombre d'autres qui s'y trouvèrent, et « dont « les murs étaient si fragiles » qu'on ne pût les découvrir com-

miner et ceux qui les ont explorés, se maintiennent au point de vue dogmatique, il a été quand même constaté que sous les coquilles il se rencontre des ossements humains ; comme si, d'après le dire du Prof. Th. Bischoff (Taquara do Mundo Novo) le cadavre avait été déposé sur le sol, puis, tout de suite, ou peu à peu, recouvert d'une couche de coquilles.

« plètement. » Il n'a été déterré que fort peu de choses de la 2e ville. J'ai caractérisé déjà dans la IIe partie de nos études les « murailles de ville » qui descendent jusqu'au sol naturel; ce qui y a été désigné Pl. VII (*Troja*) comme des « maisons » (les murs DDE en couleur grise) correspond assez bien à ce que le Pl. I (*Ilios*) montrait déjà, tandis que les chambres qu'on voit dans les masses de la prétendue porte de ville NF (Pl. VII) trahissent que celles de la maison aux grands cruchons (*e*. Pl. I) situées exactement au-dessus, étendent jusque là leurs murs à fondement de pierre. Je pourrais terminer ici la détermination de la nature des murs découverts dans les débris d'incendie, puisque la réponse aux questions des §§ a-d ne peut être douteuse, si le renouvellement des fouilles fait en 1882 n'avait amené un déplacement des couches, important pour notre étude. Ce fait ne rend pas inutile l'examen fait aux §§ a-d, mais il nous oblige encore par-dessus du marché à poser une nouvelle question en face *des nouvelles découvertes apparentes.*

e. *Y a-t-il des maisons, des temples ou des palais dans la couche combinée de la 2e couche et des parties de la 3e couche, ce qui a été appelé « Acropole de la 2e ville » ?*

Les nouvelles fouilles en 1882 avaient leur raison d'être dans l'échec de la Troie de 1873-1882. Il en sortit un nouveau tableau qui fut même encore essentiellement transformé pendant la rédaction du livre *Troja*. Dans les relations premières (cf. ses lettres à M. Virchow publiées dans diverses gazettes berlinoises) et encore au XIIIe congrès anthropologique de Francfort s/M août 1882 M. Schliemann disait : « En dehors « des trois (!) temples, bien que mettant à découvert presque « toute l'acropole à l'intérieur des murs, je n'ai déblayé encore « que trois tout au plus quatre édifices qui sont conçus d'une « façon grandiose (!) et qui paraissent avoir été des *maisons* « *vu le grand nombre de leurs chambres et la nature de leur* « *plan*. Mais nous ne pouvions exactement déterminer le nom- « bre de ces édifices avant d'avoir dressé un plan de l'acropole « toute entière ; or la confection nous en fut malheureusement « défendue de la manière la plus sévère par le ministre de la « guerre à Constantinople, car il craignait que nous ne fussions « venus que pour faire des plans du fort de Kum-Kaleh situé

« à une lieue allemande de Hissarlik et complètement invisible « de cet endroit. Il fit donc toujours placer une garde qui resta « constamment auprès de nous qui avait reçu l'ordre d'empê- « cher même de simples mesurages sur les murs des maisons « troïennes au moyen d'une corde et jusqu'à la confection de « dessins dans l'intérieur des fouilles. Bien plus le commis- « saire turc avait reçu l'ordre de conduire mes architectes « comme prisonniers à Constantinople s'ils osaient faire en « secret le moindre dessin. » (Cf. compte rendu sténograph. publié par toutes les feuilles allemandes). Dans ces circonstances le dessin, il est vrai, aurait offert de sérieuses difficultés et on était donc réduit à se fier complètement à ses souvenirs. (Mais qu'on voie le dessinateur téméraire *Troja* fig. N° 19). Pour ces raisons le Plan VII « l'acropole de la 2e ville (*Troja*) » doit inspirer moins de confiance que le Plan I « la troisième ville (*Troie*) » dont le dessin fait par Burnouf avait été dressé sans encombre. Cependant ce qu'il y a de plus à critiquer — et à plaindre quant au Plan VII n'est pas la faute du turc malveillant.

La description que fait Schliemann des édifices qui paraissaient être des maisons à cause de leur grand nombre de chambres, rappelle naturellement le grand nombre de petites chambres signalées par Simpson, Christ, etc., et l'on devait s'attendre à les voir reparaître aussi sur le nouveau plan (VII). Loin de là ! Quoique les murs des parties de la 3e couche attribués à la 2e ville par exemple le labyrinthe de murs représenté Pl. I entre HH et GG1, eussent dû, pour le moins, étant situés à 7-10 m. de profondeur, reparaître sur le Pl. VII (comme « 2e période de la 2e ville » cf. l'explication donnée sur le plan), le dit plan ne montre justement à cet endroit qu'un petit nombre de chambres ; en revanche elles sont toutes grandes. Cette circonstance amène pour ainsi dire à reconstituer leur véritable configuration en rétablissant les divisions, qu'un examen plus approfondi fait reconnaître malgré tous les changements. Dans le prétendu temple A on voit dessinés des restes de parois de séparation, mais avec une autre couleur (grise au lieu de rouge) et l'on explique ce fait en disant que ces murailles dessinées en couleur grise appartiennent à une époque antérieure aux murailles de clôture, à savoir à la 1re période de la 2e ville,

temps où les murs colorés en rouge n'avaient pas encore été construits. Cette assertion est basée sur cette autre que les murs colorés en gris se trouvent *seulement au-dessous* du plancher du temple, par conséquent dans la 2e couche (appelée auparavant 2e ville, maintenant 1re période de l'acropole de la 2e ville), ce qui serait à plus de 10 m. de profondeur au-dessous du sommet de la colline. Mais il est facile de prouver que cela est faux. Ce pseudo-temple a, d'après *Troja* p. 83, des parois en briques dont les fondements (faits de pierres calcaires brutes) descendent à 2 1/2 m. (l. c. p. 85). Dans *Troja* p. 59 sq. Schliemann déclare que, d'après l'avis de ses architectes, il avait, et avec raison, attribué ces murs à la 2e ville, mais non la couche de ruines brûlées qui les couvre, qu'il avait considéré à tort comme appartenant à la 3e colonie. Conséquemment nous le voyons donner ces deux couches à la 2e ville, de telle façon que l'inférieure désigne la 1re époque, la supérieure (celle donc qu'il attribuait auparavant à la 3e ville) la 2e époque de la 2e ville (resp. de son acropole). C'est à cette dernière époque maintenant que M. Schliemann accorde les « temples » *A* et *B*, mais leurs murs, comme il ressort de ce qui précède, se trouvent posés dans deux couches, à savoir les *fondements en moëllons* [de 2,5 m. (A) resp. 0,5 m. (B) en général, mais de 6 m. sous HHH (Pl. I)] dans la couche toujours comptée comme la 2e, donc *à une profondeur de* 10 *à* 13,5 *m.* et même jusqu'au sol naturel, mais les *murs en briques* dans la couche comptée comme la 3e, donc *à* 7-10 *m. de profondeur*. Ces derniers appartiennent par conséquent à cette misérable maçonnerie de la Troie de 1873-82 comme la caractérisent MM Simpson, Christ et autres, et représentée déjà *Ilios* Pl. I. Ils n'ont donc pas été découverts après qu'on eut écarté les murs des maisons de la 3e colonie, mais ils constituent eux-mêmes une partie de ces murs, et partant l'*assertion de Schliemann* (cf. *Troja*, p. 25) que, pour mettre à découvert la 2e ville, il avait écarté tous les murs des maisons de la troisième ville, à l'exception de la plus grande maison HS (du palais ci-devant mentionné) est entièrement *fausse*.

M. Schliemann, ou plutôt ses architectes ont laissé debout les murs en briques de la 3e couche qui représentent maintenant les temples, mais ils ont écarté les murs intérieurs qui for-

maient de petites chambres. Cela peut se prouver à l'évidence pour le temple A. Qu'on se mette sous les yeux notre planche IX. La fig. 1, c'est la copie phototypique du plan I (*Ilios*). La fig. 2[a] donne une découpure du plan I sur une échelle 2 fois plus grande. La fig. 2[b] est la partie correspondante du pl. VII (*Troja*). Déterminons en premier lieu deux points fixes. Il y a d'abord le tas de débris H (plus grand) du Pl. I, identique à celui du Pl. VII au même endroit, et dont les contours seuls, chez Dörpfeld, sont tant soit peu changés. A Pl. VII ce tas de débris est traversé par le double mur, qui donne de chaque côté une paroi pour les temples *A* et *B*, sur Pl. I ce tas est traversé par un mur solide, la prétendue muraille de la 3[e] ville, jusqu'en 1882. Ces deux murs sont donc les mêmes, et l'angle marqué b_1 est identique à celui marqué *b* (cf. Pl. I près de X). Partant de ce point nous mesurerons sur Pl. I comme sur Pl. VII 82 m. jusqu'à l'angle sud et 41 m. jusqu'à l'angle nord-ouest de la « porte » sud-ouest. De cette façon la situation est exactement déterminée. Sur Pl. I nous voyons le mur *bb* en question encore caché en partie dans trois tas de débris H H H. C'est en eux (le plus grand existe seul encore sur pl. VII) que M. Burnouf avait prouvé l'existence d'un corridor (mais sans y attacher de l'importance, cf. *Ilios* p. 350 fig. N° 184, tracé de l'élévation pl. III). Les murs en briques de ce corridor qui sont construits sur des fondements en pierres, sont donc des murs de temple pour M. Dörpfeld. (cf. aussi *Troja* p. 82 « Les masses de briques désignées H dans *Ilios* pl. III appartiennent au temple A »). Mais tandis que le mur *bb* de Burnouf continue encore d'une longueur de 46-47 m., la paroi du « temple » B (donc l'une des murs doubles) reste dans le tas de ruines H et la paroi du « temple » A (donc l'autre des murs doubles) n'en sort qu'à une distance de 4 m. Les frontaux sont fermés par des « parastades » fort élégantes. (cf. à ce sujet *Troja* p. 87). Pourquoi les dessinateurs du pl. VII n'ont-ils pas tracé la continuation du mur dont ils remarquèrent des restes de briques hauts de 1 à 1 1/2 m. même de 2 1/2 m. d'une part, de l'autre les fondements en moëllons profonds de 2 1/2 m. et plus ? — Abordons maintenant le côté Nord du grand tas de débris H. Là il part du mur de longueur du « temple » A, un mur de travers qui sépare « le Naos (sanctuaire) et le Pronaos (avant-

cour) » (c_1) et que nous avons connu déjà sur Pl. I (c) ; mais hélas, sur le Pl. I il s'y attache encore des maçonneries diverses, un mur parallèle à la « paroi du temple » (e) qui forme un angle vers l'intérieur, et qui fait, à l'autre bout, jointure avec la « paroi du temple », ainsi qu'un deuxième mur parallèle relié au premier au moyen d'un mur transversal (f). Tous ces murs que M. Burnouf a encore vus debout, manquent au pl. VII. Où M. Dörpfeld les a-t-il laissés ? Le souvenir du temple de Rhamnos, le prototype du temple A (*Troja* p. 90, n° 27ᵃ) était-il si puissant que MM. les architectes de M. Schliemann n'ont vu qu'un seul (c) de ces murs ?

Dans la prolongation nord-ouest du mur e nous voyons un morceau du mur (a). M. Burnouf a encore vu ce mur en briques et l'a tracé dans son excellent plan. MM. les architectes de M. Schliemann tracent à sa place un mur de pierre (coloré en gris) a_1 et prétendent que ce mur (« de la 1re époque de la 2e ville ») existait seulement *sous* le plancher du « temple ». Qui a donc démoli le mur en briques au dessus du sol a visible encore pour M. Burnouf ? Des fondements en moëllons, coloriés en gris, reparaissent plusieurs fois dans le temple, au Pl. VII, et il n'est pas douteux qu'ils ne portassent aussi des murs en briques.

Ce que j'avais soutenu dans « Ausland » 1883 n° 51 que l'intérieur du « temple » (!) avait été partagé en beaucoup de petites chambres et qu'il n'a été transformé en deux grandes qu'après la démolition des parois de séparation, je l'ai prouvé dans cet écrit. L'existence de la paroi extérieure au nord-ouest et au sud-ouest du fameux « temple » est incertaine d'après ce que dit M. Dörpfeld lui-même (*Troja* p. 86) ; au Pl. I nous voyons un mur qui forme la clôture nord-ouest du grand carré en question (d'après quelques indications du texte de *Ilios* un mur à corridor) et au sud-ouest la « rue » d de Schliemann (Ilios p. 65) large de 4 pieds. Le pavage en plaques de cette dernière prouve que c'était ou que c'est encore un corridor. L'une de ses parois est identique à la paroi sud-ouest du pronaos du temple de Dörpfeld (cf. notre planche). Le Pl. VII nous montre, comme cela devait être, un pronaos ouvert par devant, mais au Pl. I nous voyons une grande quantité de cloisons formant le prétendu pronaos à l'intérieur des cham-

bres et en outre un corridor *m* (compar. *Ilios* p. 65) à l'extérieur. Est-ce que cette maçonnerie est aussi tombée victime des piques des templiers de Hissarlik ? Le plan VII n'en contient aucune trace.

C'est ainsi que le temple A a été créé, et il est à présumer qu'il en est de même du temple B d'autant plus que ces « créations » ne sont pas les seules. O a anéanti et créé partout. Mais regardons, afin de constater cela, notre planche X.

Comme nous l'avons vu, les parois des temples A et B séparées uniquement par un corridor de 2 1/2 pieds sont identiques à la portion nord du mur *bb* qui, sur Pl. I traverse entièrement la 2e et 3e couche, et qui dans tout son parcours ultérieur, comme dans les « temples », est aussi construit en briques de terre-glaise, et reposant sur un sous-basement en pierres (cf. *Ilios* p. 39, 353). Pour M. Schliemann c'était, comme il dit lui-même, ce qu'il y avait de plus inexplicable, (et qu'on ose y ajouter, ce qu'il y avait de plus contrariant), que ce sous-basement se composant de deux murs parallèles distants seulement de 2 1/2 pieds allait ainsi transversalement à travers tout de O. N. O. à E. S. E. La construction supérieure en briques fut regardée jusqu'en 1882 comme le mur oriental de la ville de Troie, mur construit sur un autre en pierres datant d'un temps plus reculé, ce qui revient à dire qu'il se trouvait dans la *couche* de 7 *à* 10 *m. de profondeur*, tandis que son sous-basement en pierre situé en partie dans cette même couche (cf. notre pl. X. fig. 2.) descendait, d'après *Ilios* p. 39, jusqu'au sol naturel à travers toute la *couche de* 10 *à* 16 *m. Où donc est resté le double mur formant corridor ?* Comme le Pl. VII représente la maçonnerie de la couche de 7-10 m. de profondeur en couleur rouge (comme murs de la 2e époque de la 2e ville) et la maçonnerie de la couche de 10-16 m. de profondeur en couleur grise (comme datant de la 1re époque de la 2e ville), ce double mur *devait* être tracé en partie en rouge et en partie (à savoir là où manquait la construction en briques cf. Ilios profil 187) en gris ; mais comme ce mur sur Pl. VII n'est pas tracé du tout, il en est résulté un tableau complétement faux. En effet, le double mur en question traverserait la prétendue porte OX, et comme il descend là (précisément à *fh* Pl. I c'est à OX Pl. VII) jusqu'au sol naturel et s'élevait avec sa partie en briques

(avant 1882) jusque dans la 4e couche, il traverserait diagonalement cette porte *de haut en bas* et partant cette « porte » est une *absurdité.* Dans la figure N° 19 (*Troja*) « vue de la porte de ville OX » le mur en question est encore visible en partie, à savoir en dessous de la lettre *C* et à côté de la paroi *b* à droite du spectateur c'est à dire à gauche pour celui qui y entre, mais ni le Pl. VII ni l'esquisse N° 90 (*Troja* p. 199) n'en tiennent aucun compte. Si l'on prolonge dans le Pl. VII les pseudo-murs des temples pour refaire les relations exactes, on les verra traverser diagonalement cette « porte », (cf. notre pl. X. fig. 1), mais comme le dit dessin N° 19 (*Troja*) tracé d'après nature (malgré le turc malintentionné) (1) et partant faisant autorité, représente ce mur étranger comme parallèle aux parois de l'édifice OX (comme nous dirons maintenant au lieu de « porte de ville », il est évident que cet édifice n'est pas orienté dans le plan, d'une façon exacte et doit être placé un peu vers le nord-Est. Alors sa paroi sud-ouest tombera dans le prolongement de la paroi nord-est du pseudo-temple A, et le mur étranger voisin, dans le prolongement de la paroi sud-ouest du temple B, en d'autres mots, la paroi sud-ouest de l'édifice OX est une partie intégrante d'un des longs murs doubles *bb* ainsi que la paroi nord-est du pseudo-temple A, tandis qu'un morceau de l'autre de ces murs doubles, comme il a été montré, se trouve encore aujourd'hui dans la pseudo-porte de ville. Il est de toute évidence que cet édifice OX formait le long du corridor *bb* des locaux tout-à-fait semblables aux pseudo-temples, c'est-à-dire qu'il formait aussi des *chambres à incinération*.

C'est une histoire très curieuse que la création de l'édifice *C* Pl. VII. Comme notre planche X l'indique, le sous-basement en pierre du double mur *bb* parcourt au-dessous de cet édifice qui est fort reconnaissable déja sur le Pl. I dans le labyrinthe des murs de maisons qui pour contrarier Schliemann, est traversé par le soi-disant mur de ville (voir notre planche IX fig. 1. Déterminons-en d'abord l'identité. Partant de l'édifice *C*, de l'angle *e* (cf. notre planche X fig. 1.) il y a sur Pl. VII

(1) Donc on a pu dessiner bien commodément! Cela prouve ce que valent les déclamations de M. Schliemann. (Cf. p. 118).

41 à 42 m. jusqu'à l'angle sud de la prétendue muraille de ville (*SE* de notre planche), et de même 41-42 m. jusqu'à l'angle nord-ouest de la « porte de ville » *FM* située au sud-ouest, et 21-22 m. jusqu'à la paroi de séparation droite dans le pseudo-temple A. Il y a sur Pl. I précisément la même distance de ces trois points jusqu'à l'angle correspondant (nord-ouest) du carré de murs qui est identique avec la partie moyenne de l'édifice *C* sur Pl. VII. A Pl. I et de même à Pl. VII, le double mur *bb* va à travers et en-dessous de cette partie de l'édifice à laquelle sur Pl. VII s'attache à droite et à gauche une chambre nouvellement déblayée en partie, mais visible déjà à demi sur Pl. I (cf. notre pl. IX.) Dans celle de droite (nord-est) nous voyons sur Pl. I une paroi de séparation (avec passage) ainsi que deux demi-cercles (pavés en terre-glaise), mais ils manquent à Pl. VII (voir *r* sur notre pl. X. fig. 1) ; la chambre de gauche (sud-ouest) sur Pl. I est clôturée par derrière (sud-est) par un mur (voir *s* à notre pl. X fig. 1) ; mais sur Pl. VII elle est ouverte ; la chambre moyenne est clôturée vers nord-ouest à Pl. I, mais à Pl. VII cette clôture (voir *e-u* sur notre pl. X. fig. 1.) n'est pas tracée. Pourquoi cela ? Pourquoi aussi n'y voyons-nous point le mur parallèle (voir *w* sur notre pl. X. fig. 1.), qui sur Pl. I forme le dos de trois chambres semblables à celles de l'édifice *C* ? Comme le montre le profil (Ilios) N° 187 (voir notre pl. X. fig. 2.) les murs *w* et *u* sont *au même niveau* que le mur *s* (paroi de derrière de l'édifice *C*) ; ils ne devaient donc être écartés dans aucun cas, tandis que le mur *v* paraissant entre eux devait être supprimé, parce qu'il se trouve à un autre niveau, 3 m. plus haut, donc dans la 4e couche. [A cette occasion nous remarquerons encore une fois combien la division des couches de Schliemann est peu soutenable ; les murs *w*, *u* et d'autres passent en haut par la 3e et 4e couche. C'est ce que démontre aussi pourquoi les constructions WW (rouge) Pl. VII, — appartenant donc à la 3e couche (v. supra) — et les constructions correspondantes sur Pl. I (entre N et H) — appartenant à la 4e couche (v. supra) — possèdent les mêmes longues suites de maçonnerie. Ce sont également des murs qui s'élèvent à travers de deux couches.]

J'ai donc prouvé que l'édifice C a été aussi créé d'une façon tout-à-fait étrange hors du labyrinthe de murs en question. On

a encore eu le tort d'écarter une grande partie de ces murs bien qu'ils fussent situés au même niveau que les édifices C, A et B, du côté nord-ouest jusqu'au tas de débris H (cfr. profil N° 187. Pl. I et Pl. VII) et du côté sud-est où un complex de trois chambres se liant immédiatement à l'édifice C a été effacé (la muraille commune nord-ouest de ces chambres était à peu près le prolongement d'une paroi de l'édifice C cf. Pl. I). Sur notre planche X j'ai tracé seulement les murs écartés qui étaient plus ou moins reliés à l'édifice C : ils sont tachés en noir.

Enfin nous ne devons pas oublier que la « porte de ville » *N F* que j'ai déjà caractérisée dans la IIe partie de nos études est réduite à *une chose purement absurde* par cette suite de murs *bb*. « La voie portale tournait vers la droite » dit M. Schliemann *Troja*, p. 80, « mais nous ne pouvions déterminer « où elle aboutissait, parce que l'édifice *C* (situé par-dessus) « empêchait de la déterminer ». Il est vrai, on se trouvait en face de la muraille de pierre, maudite déjà dans *Ilios* p. 39, mais cette fois on se taisait.

Si, (comme il a été indiqué IIe part.) un corridor a causé la création de la « porte » *N F*, celui-ci et le corridor *b b* seraient des exemples du système radial de communications en toile d'araignée que j'ai déjà signalé (1).

(1) On pourrait citer ici une remarquable découverte faite en *Crète*. Le 3/6 86 Schliemann écrivit à la société anthropologique à Berlin : « D'une « colline de *Knosos* qui nous paraît être en partie artificielle, sortaient « deux blocs remarquables taillés. Minos Kalokairinos d'Héraclée y prati- « qua cinq grands trous, et y trouva des murailles d'un grand édifice « préhistorique avec plusieurs corridors qui nous rappelaient vraiment « notre fort savant et ingénieux inventeur des nécropoles à incinération, « le capitaine Boetticher ; d'autant plus que l'un des corridors contenait « 12 Pithoi debout l'un à côté de l'autre, ornés de figures géométriques en « relief, et qui tous, pour son malheur contenaient des lentilles et des « fèves. Ci-inclus des échantillons de ces deux fruits. Il est fort remarquable « qu'on ne découvrit dans cet édifice que des poteries ornées de formes et « figures tirynthiennes et mycéniennes. La question de ce qu'on trouve- « rait bien dans les couches inférieures de cet édifice, est intéressante, « puisque il y a déjà à la surface des objets en terre-cuite de la plus haute « antiquité. » (Zeitschrift f. Ethnologie de Berlin 1886, p. 379). M. Schliemann voulut éclaircir cette question en fouillant la susdite colline, mais à la fin le projet échoua par suite du prix trop élevé demandé par le propriétaire. Que M. Schliemann se détermine donc encore à *fouiller la colline de Knosos !* Il peut être assuré que le monde scientifique comparera attentivement les résultats avec ceux de la *colline de Hissarlik*.

Comme je l'ai déjà fait dans la IIe partie, j'ai amassé également ici, avec une objectivité consciencieuse, les matériaux des preuves établissant que dans les fouilles de 1882 et dans la confection du plan VII on a commis de graves fautes. Ce n'est pas à moi de porter un jugement, c'est à la science, c'est devant son tribunal que je dépose ces matériaux bien que cela plaise peu à certaine coterie qui se croît la science personnifiée. Je lui oppose, et à ses soupçons dissimulés, les paroles de M. S. Reinach (Rev. archéol. 1885 Janv. et Févr.) : « La « bonne foi de M. *Boetticher* ne peut à notre avis être mise en « doute. *Ce qu'il a imprimé à ce sujet, nous a été affirmée aux* « *Dardanelles en* 1882 *par une personne qui avait assisté aux* « *travaux.* » Mais si M. Reinach se forma delà la supposition : « et c'est sans doute à la même source que M. Boetticher a « emprunté ses informations » c'est, comme je l'ai de suite déclaré alors (Cf. Zeitschrift für Museologie 1885, p. 41) une erreur ; car je n'ai reçu des informations de personne. Ce que j'ai publié sur Hissarlik est — comme le disent très justement mes adversaires — « uniquement le résultat d'une étude de « cabinet. » Mais il est vrai que cette étude est basée sur l'expérience pratique de longues années.

Il est connu que mes premières publications sur Hissarlik ont été attaquées de la manière la plus violente (Cfr. Introduction). Lorsque alors dans la Zeitschrift für Museologie 1884 p. 166-167 je fournissais dans une forme serrée mais suffisamment claire pour les spécialistes la preuve que j'ai donnée ici d'une façon étendue, on fit sur cette preuve la conspiration du silence, mais on continuait à railler « l'inventeur des nécropoles à feu » C'est ce que l'expérience de tous les temps nous enseigne : on cherche à se tirer d'affaire par des railleries et de persiflage *là* où l'on ne peut plus fermer les yeux devant la réalité des faits sans pouvoir cependant se vaincre de manière à se l'avouer à soi-même et aux autres.

Il serait difficile de ne point rapprocher les faits que je viens de prouver, des *vanteries* qu'étalent *nos savants de Troie*, car la plus grande confusion a été produite par cette représentation pomponnée. Comment était-il possible pour Mr. Dörpfeld de faire le tableau représenté *Troja* p. 59 sq. et surtout fig. 19-27, comment Mr. Schliemann pouvait-il représenter d'une

manière si pompeuse ces maçonneries que MM. Simpson, Christ, Steitz, Meyer et d'autres ont décrites en témoins oculaires et qu'ils représentent comme des plus misérables, tellement qu'elles n'ont pas même été défaites à l'équerre et au plomb! M. Schliemann, dans son discours au congrès anthropologique de Francfort (v. supra) disait : « Les temples ont au « sud une avant-cour séparée du sanctuaire par deux *hauts* « *murs* qui en forment l'*entrée majestueuse.* » J'ai prouvé que ces murs sont des parties de la maçonnerie décrite par Simpson, Christ, etc.

Du reste Schliemann lui-même n'a pas une foi très ferme en ses temples, cela ressort d'une lettre de sa femme au journal d'Athènes « Hestia » (Cf. aussi la « Tägliche Rundschau » de Berlin 1882 n° 170) où il est dit : « Nos deux architectes « bien renseignés croient que ces trois édifices sont des tem- « ples, mais mon mari pense qu'ils ont beaucoup de ressem- « blance avec les maisons décrites par Homère Iliade VI « 316 (1), et que ce sont en réalité des maisons. » Schliemann a cédé devant ces architectes, et il a porté les temples au nombre de trois au même congrès. Il y dit aussi : « comme il « paraît, le troisième temple était, comme les deux autres « (sic ?) entouré d'un portique. » Conséquemment la plupart des lecteurs se représentent encore aujourd'hui ces temples comme ornés de colonnes, car si dans son livre intitulé *Troja*, M. Schliemann, faute de preuves matérielles, n'en a plus dit un mot, combien de personnes en ont connaissance ? Combien de savants même possèdent ce livre ? Le troisième temple a disparu pendant un laps de temps écoulé entre le congrès (Août 82) et la publication du livre (Nov. 83), du moins nous ne voyons plus cité que deux temples dans la *Troie*. Peut-être le troisième a-t-il été donné à la 3[e] colonie où quelques murs (*Troja*, p. 197) sont expliqués comme étant ceux d'un temple.

Naturellement, en 1882, on trouva dans ces lieux des objets tout-à-fait semblables à ceux qu'on y avait découverts les années précédentes ; naturellement aussi des écailles et des coquilles ; mais — et ce changement est classique — on nous apprend à ce sujet ce qui suit : « Le grand nombre de peti-

1) Iliade VI, 316 οἵ οἱ ἐποίησαν θάλαμον καὶ δῶμα καὶ αὐλήν.

« tes (!) coquilles qui se trouvent dans les briques et qui ont « dû se trouver dans la terre-glaise dont on a fait ces briques « est vraiment remarquable » (! !) cf. *Troja* p. 93. « Aussi « dans la 4e colonie ce « nombre innombrable de petites « coquilles » serait trouvé dans la terre-glaise et la pluie les aurait fait couler des toits en terre-glaise. (*Troja* p. 207). Les « huîtres des Troïens gourmets » ont été placées dans l'appendice *Troja* p. 323. C'est ainsi qu'on donne « l'apprêt » à la science comme à une marchandise quelconque ! *Troja* p. 108 Schliemann et ses architectes expriment le doute que le nombre incalculable de poutres en bois ou « les grandes « pierres de base bien taillées et polies des nombreuses para- « stades (!) » aient pu être taillées et apprêtées sans de bons instruments. « Il serait » dit Schliemann « extrêmement « ridicule de prétendre que les Troïens pour faire tout cela, « ne se seraient servis que de haches en pierre, et mon archi- « tecte M. le Dr. Dörpfeld me fait la très juste observation « que la *construction* et *le caractère grandiose des temples* « *A et B* et *de tous les autres édifices situés dans l'Acropole* « *témoignent d'un si haut degré de civilisation*, qu'il est impos- « sible d'admettre qu'un peuple capable d'ériger de pareilles « *constructions de luxe* (sic !) et qui possédait un si grand « nombre de bijoux en or artistiquement travaillés, comme j'en « ai représenté et décrit *Ilios* p. 505-563, n'eût pas eu des « outils de cuivre ou de bronze appropriés à ces travaux. Si « nous n'en avons pas trouvé, la raison en est certainement « dans ce fait que les charpentiers et les autres artisans « n'habitaient pas l'acropole réservé bien probablement *au roi* « et *aux dieux* » (l. c. p. 106) ! ! C'est par de pareilles phrases que le public a été induit en erreur car ce sont les phrases résumant les détails des faits qui s'en vont par le monde, et non pas les détails techniques. Les savants s'occupant des arts et dont l'autorité est décisive en ces matières devraient d'autant moins juger sans examiner les détails et surtout ne pas déclarer dans des écrits populaires destinés aux cercles les plus étendus qu' « aucun homme sans préjugé et capable de « jugement ne pourrait plus dorénavant douter que Schlie- « mann a déterré Troie. » Le prof. Lubke (Carlsruhe) qui développa cette thèse dans « Nord u. Sud » (Breslau Schott-

laender) 1886 tom. 37, livr. 109, p. 35-69, s'est fié probablement à cette circonstance que « l'architecte Dr. Dörpfeld qui « a déjà fait ses preuves à Olympie, a donné aux fouilles de « Schliemann la base architecturale nécessaire » (l. c. p. 42) et il croit certainement encore aujourd'hui « *que cette véritable « ville de Troie dans ses périodes tant ancienne que dernière a « été construite sur une échelle très grandiose* » (l. c. p. 43). Par malheur son traité a été encore livré au public dans d'autres publications qui l'ont reproduit.

On se demandera peut-être si l'explication de Hissarlik est si importante qu'on ne puisse laisser sa Troie à M. Schliemann sans le troubler dans sa gloire. Mais aucun lecteur sérieux n'admettra cette concession à M. Schliemann. La chose a, en effet, une importance exceptionnelle ; je me suis souvent posé la question s'il était absolument nécessaire de prouver, du vivant de M. Schliemann, le néant de ses découvertes. La réponse ne m'a pas paru douteuse. Car les fausses prémisses créent nécessairement de nouvelles et nombreuses erreurs, et en fait, les conclusions tirées des explications erronées de Hissarlik font déjà un mal considérable. D'un côté des questions scientifiques de détails sont par suite résolues faussement (1), de l'autre côté, des bases importantes de l'histoire de la civilisation sont établies sur le terrain de l'erreur.

Les fouilles faites seulement à la bêche et à la pique, con-

(1) Un exemple de cela donne *la réponse à la question sur l'origine du temple grec* qui fournit un quiproquo vraiment comique. Les temples A et B de la soi-disant acropole de *Troie*, sont, puisque Dörpfeld dans *Tirynthe* ne pourrait créer que des constructions analogues, transformés en *palais*. Risum teneatis amici ! On avait créé « des temples majestueux » avec tant de peine et de réflexion et on les avait bien proprement dessinés dans le livre *Troja* 1883/84 et on les avait expliqués dans tous leurs détails avec renvoi exprès au temple conforme de Rhamnos, et alors on donne dans le livre *Tiryns* (1885/86) la véritable explication que cela avait été une erreur, que ce n'étaient pas des temples, mais (jusqu'à la publication d'un prochain livre) des « palais. » Cet anabaptême était causé par la raison que l'on avait absolument besoin d'un palais pour les rois de la fable dans le livre *Tiryns*, mais qu'on ne pouvait pas décemment appeler dans *Tirynthe* palais ce qu'on appelait temple dans la Troie, ce qui avait eu d'abord lieu jusqu'à ce j'y attirai l'attention dans la « Zeitschrift f. Museologie » ; sur quoi l'édition du livre *Tiryns* fut suspendue et fut enrichie de l'insertion classique sur Troie. Dans mon étude « Tirynthe » (Ztschr. f. Museol. 1885) je relevais alors la contradiction que ces palais offraient le

duisent comme cela se montre de plus en plus, facilement à des résultats fondés uniquement sur une *apparence extérieure* et qui ne peuvent contenir un examen approfondi. En partie l'étude simplement empyrique, en partie l'ignorance des découvertes antérieures, mais surtout l'envie de faire sensation sont cause que maintenant on découvre souvent « des villes » ou « des palais » qui vu sous leur jour, sont en définitive des nécropoles. La Troie de Schliemann a donné l'impulsion. *La manie de voir des habitations où il n'y a que des tombeaux ou des nécropoles* conduit à des erreurs graves. Du manque de civilisation des prétendues habitations et des objets qu'on y a trouvés on conclut, comme cela va sans dire, à l'état d'infériorité de leurs anciens habitants et propriétaires, conclusion qui se réduit à rien comme toutes ses conséquences, quand les prétendues habitations viennent à être reconnues comme des tombeaux et des nécropoles, et les objets qu'ils contiennent comme des dons funéraires déposés dans les demeures mortuaires, dons auxquels on a apporté différents degrès de soin et de valeur, comme cela a encore aujourd'hui lieu chez diverses nations dans le sud-est de l'Asie et de l'Archipel où les oblations sont en rapport avec la fortune des héritiers.

Les renseignements certains que nous fournit Hissarlik doivent conduire, dans leurs conséquences développées naturellement, à la négation ou à la correction des hypothèses qui, comme celle des Kjökenmoddings, des troglodytes et des cités lacustres (du Nord) attribuent un degré de grande infériorité à l'humanité primitive surtout en Europe. C'est ce qui fera également crouler l'application *extrême* des théories de Darwin à l'histoire de la civilisation car elle s'appuie sur de pareilles hypothèses. A mon avis on ne peut rien conclure de toutes les trouvailles faites jusqu'aujourd'hui si ce n'est que depuis

plan du temple de Thémis de Rhamnos (*Troja* fig. 27[a]), mais aussi ici on savait se tirer d'affaire. On interprétait que les découvertes de Schliemann-Dörpfeld prouvaient « que le plan de l'antique temple grec s'était développé du Mégaron de la maison anacte de la période héroïque. » Comme j'ai montré plus haut personne ne sait mieux que M. Dörpfeld quelles sont les relations entre ces deux choses ; mais le prof. Lubke dans sa bonne foi écrit : « la question de l'origine du temple grec a été résolue « d'un seul coup et nous comprenons ainsi mieux comment Erechthée a pu « transformer en temple son habitation sur l'acropole d'Athènes. »

des siècles innombrables il y a eu et des peuples sauvages et des nations civilisées. Un état général de sauvagerie d'où serait sortie la première civilisation ne peut se déduire de ces trouvailles. La civilisation, l'histoire égyptienne et babylonienne le prouve, est connu depuis 6000 ans. Comment et où la première civilisation s'est formée, c'est encore obscur. Nous en sommes toujours à l'*Ignorabimus* de Dubois-Reymond malgré tous les sophismes.

Or si les fouilles faites à Hissarlik avaient mis au jour des demeures humaines, si tous les objets trouvés en ces lieux avaient servi aux vivants, si une manière de vivre si misérable, presque animale comme on l'a prétendu y avait réellement existé : les idées matérialistes auraient gagné la victoire et l'on découvrirait bientôt aussi les transitions menant aux demeures des Ourang-Outangs et des Gorilles. Ce serait là le résultat des fouilles faites par un idéaliste, ce serait là la poésie dont nous ne devrions pas nous priver selon l'exhortation de Virchow (*Ilios* p. 759) !

LETTRE AU DIRECTEUR DU « MUSÉON ».

Paris, le 20 octobre 1888.

Mon Cher Professeur et Ami.

L'intérêt que vous portez à ces belles études lyciennes auxquelles je me suis livré corps et âme, ne me laisse aucune crainte de vous importuner en vous communiquant sur ce sujet des notes, parfois étendues. Aujourd'hui je vais avec grand bonheur, vous entretenir de la solution définitive, je l'espère, d'un problème qui a bravé la sagacité pourtant merveilleuse des Grotefend, des Leake, des Franz et des Moriz Schmidt ; il ne s'agit de rien moins que de la restitution du 5e vers de l'épigramme grecque de l'obélisque de Xanthus, opération d'autant plus ardue que la lacune à combler concernait un nom-propre d'un chef lycien oublié de l'histoire. Si cette solution était tout entière mon œuvre, j'en serais effrayé, mais j'ai eu pour guide et collaborateur mon savant ami, M. Six, et sa haute compétence me rassure pleinement.

(Sommaire :)

1 Les trois Harpagos.

2 Lacunes des deux passages où il est fait mention du « *fils d'Harpagos.* »

3 Le texte lycien des ll. 24 et 25, face sud, ne renfermait pas le nom du héros.

4 Comment Six découvre que c'est χeröi.

5 Diverses leçons essayées pour combler la lacune de la ligne 25, face nord.

6 Le ΚαρFις de Deecke n'est pas admissible.

7 Ce que j'ai cru apercevoir d'après l'estampage.

8 Justification de ma leçon.

9 Restauration du texte.

1. — Il était extrêmement désirable que l'épigramme grecque de la face nord de l'obélisque de Xanthus nous fût rendue dans son intégrité. Déjà Six, par son ingénieuse leçon de KAPIKA *γένος* (Revue Numism. de Paris 1887, p. 4) (1) a comblé une des trois lacunes qui restaient encore. Aujourd'hui il manque le commencement des lignes 25 et 29. Est-ce ΩN *χαριν* qu'on doit lire ou OI *χαριν* ? Je ne le rechercherai pas, plus intéressé par l'étude de la ligne 25 qui donne le nom du héros dont les prouesses et l'esprit chevaleresque sont célébrés.

La surprise fut grande, lorsqu'on produisit sous les yeux des savants un magnifique monument Xanthien élevé à la gloire du fils d'Harpagos, par ses parents reconnaissants. Étrange est cette association de noms, qui se croisent comme deux épées, *Harpagos*, les *Xanthiens !* Les victimes et leur conquérant, ou du moins son descendant ! Qui n'a présente à l'esprit l'invasion de cet Harpagos Mède (Ἁρπάγου ἀνδρὸς Μήδου, Hérodote, 1-80), général de Cyrus dans ses guerres contre les Lydiens et les divers peuples de l'Asie Mineure ? Ce nom reparaît un demi-siècle plus tard, lorsqu'il s'agit d'un *Harpagos perse* (Ἅρπαγος ἀνὴρ Πέρσης Hérod. VI. 28), qui, Darius 1er régnant, fit tomber dans une embuscade et mit à mort l'agitateur ionien Histiée. Evidemment le père du héros xanthien est un troi-

(1) Sur χαρικας, voyez *B. O. R.* II. 1888, p. 217, note 20, et page 281.

sième Harpagos, car l'obélisque mentionne un certain nombre de petits dynastes dont les monnaies ne remontent pas au-delà du milieu du Ve siècle et descendent même jusqu'en 390 : mais il se peut fort bien, ainsi que je le supposais dans une note de ma première étude au *B. and Or. Record, August* 1888, que ces trois Harpagos appartiennent à la même famille princière.

2. — Comment se nommait le fils du troisième Harpagos ? La ligne 25 de la face nord le disait :

* * I * I Σ Ο Δ Ε Α Ρ Ρ Α Γ Ο Υ Ι Ο Σ

Malheureusement la pierre est brisée à cet endroit, et les savants héllénistes qui entreprirent de reconstituer ce passage, se sont perdus en conjectures. Il restait bien une ressource, celle de s'adresser au texte lycien qui, roulant sur les mêmes faits que ceux relatés dans l'épigramme, devait présenter fréquemment le nom du héros. Or, par une étrange fatalité, tandis qu'à la face sud, ligne 25, on lisait :

: Arppaχuh : tideimi : χeriv' a(*h ddedi...*), c'est-à-dire « *le fils d'Harpagos, beau-frère* (*?*) *de Ceriv'a...* », le mot précédent avait disparu, à la réserve de ses deux dernières lettres *hi*.

L'hypothèse que l'on avait là un nom d'homme terminé en *hi*, comme *Merehi*, par exemple, le maître du 8e tombeau de Xanthus, était bien tentante : elle m'engagea quelque temps dans une voie fausse, en m'inspirant l'extraordinaire restitution (?) que voici :

l. 24 *te : χistte : önehi : se χn̄nahn̄* (: *ehbi* : *Tumine*)

l. 25 *hi* : *Arppaχuh* : *tideimi...*

3. — Cette hypothèse ne saurait être maintenue, pour plusieurs graves motifs, que je me dispense d'énumérer tous (1). Qu'il me soit permis seulement d'indiquer au nombre de ces raisons la nouvelle lecture du début de la 25e ligne face nord, différente de celle que j'imaginais à cette époque (Τυμνις'). Observons pour le moment, en corrigeant *χn̄nahn* en *χn̄nahi* (2), que les mots *συγγενικα* de la ligne 24-25, ont la même désinence ┼ Ε, qui marque le génitif pluriel :

1.) *önehi*, 2) *se χn̄nahi*, 3) ..... | *hi*.

Il n'est pas trop téméraire de reconstruire 3) *se χn̄tafate* | *hi*, c'est-à-dire « *et des hyparques* », car tel est le sens du mot *χn̄tafata*.

La phrase doit signifier « ἔθνος των εγγονων καὶ τῶν ἀπογονων (καὶ τῶν ὕπαρχ)ῶν, — Ὁ Ἁρπάγου υἱὸς, Κάρικα αδελφος, Κυβερνεως γαμβρος, της Κασσικης ἄνηρ...

Tel est le système de M. Deecke, il est aussi le mien.

Naturellement, si le fils d'Harpagos n'est pas nommé cette fois, c'est qu'il l'a été dans les lignes précédentes : on a le droit de le supposer, car le texte est de plus en plus incomplet, à mesure qu'on remonte, et au sommet il n'a plus que trois lettres ou débris de lettres.

4. — Le héros de l'obélisque risquait fort de rester anonyme, sans la perspicacité au-dessus de tout éloge, du grand numismatiste hollandais, J. P. Six.

(1) Le pronom possessif *ehbi* s'accorde avec l'objet possédé ; c'est une règle de grammaire bien connue depuis les récentes études de Deecke ; il faudrait avec le pluriel *önehi* et *Χn̄nahi* le pluriel *ehbiχehi* (= suorum).

(2) Beiträge...hrsg von Bezzenberger, XII (1886) s. 322 *d*.

Il mit d'abord en relief la ligne 30, face nord, qui offre ce détail particulier de la vie du prince :

ἑπτὰ δὲ ὁπλίτας κτεῖνεν ἐν ἡμέραι Ἀρκάδας ἄνδρας

De là il courut au texte lycien, au seul passage où se trouve une expression numérique, c'est-à-dire à la face sud, ll. 43-44 ; nous y lisons :

« *ese χeröi tebete perñ se faχsse pdd imi öti zehi CII ule* ».

Tout ne nous est pas inconnu, dans cette phrase ; l'étude de Moriz Schmidt sur les inscriptions qui mentionnent le roi Périklès (1), a démontré que *ese* devait signifier « *lorsque* », le grec ὡς, et que *tebete* avait le sens de « *a vaincu* », peut-être même « *a tué* ». CII semble exprimer VII ; restent plusieurs mots non déchiffrés, entre autres *ule* qu'on lit ailleurs *ulaχadi* (Nord, 48, 53 *laχadi*, 59-60 *laχa:di*, est-ce *Arcadiens* ?)

Ceröi peut bien être le sujet de la phrase, c'était un dynaste de Xanthus qui a laissé de belles monnaies.

Avec Six, nous nous écrions, pleins de joie : « La conclusion à tirer de ces faits n'est pas douteuse : le fils d'Harpagos est bien Ceröis, que le texte mentionne souvent, et que les monnaies nous ont fait connaître comme dynaste de Xanthus (2). »

5. — Il restait à faire la contre épreuve ; nous avons vu que le passage de la face sud, ll. 24-25 ne renfermait pas le nom de l'Harpagide (§ 3).

L'épigramme grecque gardait-elle aussi le silence sur ce point. Avant de nous prononcer, reproduisons les diverses lectures des savants interprêtes du 5e vers de l'épigramme :

1) Grotefend *Götting.* (*gelehrt. Anzeigen*, 27 janvier 1842, p. 147.)

στυλος) ὅ δὲ Ἀρπάγου ὁς ἀριστεὺς Ἀσιαδάων

2) Leake (*Trans. of the R. Soc. of Liter.* 1843, p. 257) :

Δᾶτ)ις ὁ δὲ Ἀρπάγο υἷος ἀριστέυσας τὰ δὲ ἐν τοῖς

3) Martini (*Gymn. progr. von Posen*, 11 avril 1843, p. 23) :

ἐκτ)ισ' ὅ δὲ Ἁρπάγο οἷος ἀριστεύσας τὰ ἅπαντα...

4) Franz (*Friedenssäule zu Xanthos*, dans l'*Archæol. Zeitung* de Gerhard, mai 1844, pp. 278-288, et c. I. g. III. 4269, p. 147)

χέρσ)ις ὁ δὲ Ἀρπάγο υἱὸς ἀριστεὺσὰς τὰ δε παντων

5) Leake (*Trans. of the R. Soc. of Liter.* 1844, p. 28).

Σπαρσ)ις ὅ δε Ἁρπάγο υἱὸς ἀριστεύσας τὰ ἅπαντα

6) Savelsberg (*Beitr. z. Entziff. d. Lyk. Sprachd.* 1878, s. 212).

ἔκτ)ισ' ὅ δὲ Ἅρπάγο υἱὸς ἀριστευσας τὰ ἅπαντα.

Moriz Schmidt, dans sa *Commentatio de Columna Xanthica*, Iena, 1881, p. 8, critique les leçons de ses devanciers, mais sans rien proposer à la place.

Voici sa critique des leçons de Martini et de Savelsberg (nos 3 et 6) ; celle de la leçon de Franz trouvera sa place un peu plus bas :

« Non magis probandum quod a Martinio primo propositum Savelsbergius recepit ἔκτισ'. Primum enim lapicida hoc plene scripturus fuisset ΕΚΤΙΣΕ, ut ΔΕΟΓΛΙΤΑΣ, quia E, sequente O, non elidebatur ; 2° sic prior

(1) Il traduit Limyra 16 — *ese Perikle tebete terñ Arttumparó*, « als Perikles unterwarf den Artembares... » (*Zeitschr. de Kuhn*, 1879, s. 451.)

(2) *Monnaies Lyciennes*, (R. N. 1887. p. 5.)

quidem lacuna expletur, altera non item ; 3° permirus foret ordo verborum pro ὁ δὲ Ἀρπάγου υἱὸς ἔκτισε ».

Il a raison, c'est perdre son temps que de chercher ici autre chose que le nom du fils d'Harpagos ; et rien n'est plus choquant, en vérité, que l'absence de cette mention dans toute la pièce de vers consacrée à son éloge.

6. — Sauf Martini et Savelsberg (celui-ci tenait pour le Περικλῆς de Théopompe), les savants étaient d'avis que le nom-propre du prince se lisait au début de la ligne 25, face nord. Mais une certaine marge était laissée aux conjectures, avant la découverte de Six concernant le nom de *Cerëis* à réserver au héros. Du jour où parut son remarquable travail, on ne pouvait plus se permettre une aussi grande latitude ; Δᾶτις, Σπαρσις, mon triste Τυμνισσος, le Χερσις de Franz (1), devaient disparaître, pour céder la place à un nom calqué, s'il était possible, sur le lycien χéröi. χαῖρις, un instant avancé par Six lui-même (2), fut abandonné. J'ai appris du savant numismatiste qu'il avait songé à ΓΗΡΥΙΣ, nom qui s'est rencontré dans une inscription grecque récemment découverte sur l'acropole d'Athènes. Deecke, de son côté, pensa à un nom tel que ΚΑΡΒΙΣ, et enfin s'arrêta à ΚΑΡFΙΣ.

« Hiërzu stimmt, dass in dem griechischen Epigramm der Stele erzählt wird, der lykische Oberdynast ΚάρFις (lyk : *χärö E*), Sohn des Ἄρπαγος, dem zu Ehren die Stele von Seinem Verwandten errichtet worden, habe an einem Tage 7 arkadische Hopliten eigenhändig getötet.... » (*Zur Deutung der Stela Xanthica*, Berliner philologische Wochenschrift, 30 Juin 1888, Col. 828).

J'ai refusé droit de cité à ΚάρFις, 1) parce que le texte grec se dispense d'écrire F ; 2) parce que l'épigrammataire n'aurait fait d'exception en faveur du nom du prince que, si ce nom (apparemment non-hellénique) avait renfermé dans la langue originale digamma ; malheureusement nous avons *χer*WE et pas du tout *χer*FE ; 3°) parce que W étant la voyelle *ü* et E la voyelle i, leur réunion produit une diphthongue, que le grec Fι est inhabile à rendre. Ce qui est dit de Fι est applicable à ΒΙ.

7. — Je serai toujours reconnaissant envers Monsieur le Prof. Dr T. de Lacouperie, qui a obtenu pour moi de l'Administration du British Museum plusieurs feuilles d'estampage de l'inscription grecque. La possession de ces feuilles m'a permis de toucher réellement le sujet sur lequel j'avais dis-

(1) « Dedi χέρσις, ductus litteris lyciis, quae in latere monumenti Africum spectante sequuntur post *filii Harpagi* formulam (*χeriv'ah*). Potest sane alia forma fuisse prioris syllabae nominis. Illam autem ut praeferrem, fecit vox χερσὶ, quae manifesto sequitur statim vs. 6 initio. Nompe videtur auctor tituli lusisse in nomine ideo que dixisse ἀριστεύσας χερσὶ, cui addidit πάχην, ut appareret quo in genere certaminum potissimum homo laudatus ηριστευε Λυκίων τῶν τότ' ἐν ἡλικίᾳ ». C. I. g. III. p. 148-1.

(2) « Un nom tel que χαῖρις pourrait servir provisoirement.... » R. N. 1887. p. 5. note.

serté. Suis je parvenu à tirer du néant ce nom à demi-détruit? Je le crois, quelque hardie que paraisse cette assertion. Oui, je crois pouvoir dire : eureka ! Ce n'est pas sans émotion ; c'est en revanche avec une conviction morale qui n'a besoin maintenant que d'être partagée par d'autres, pour se raffermir. Déjà M. Six, à qui je dessinai ce simple nom ΚΡΩΙΣ, a dit : bravo ! (1)

Le Ω n'a laissé que des traces fort légères, les deux pointes ⌄⁄ et je crois, le demi-cercle ⌒. Ceci soit dit avec de grandes réserves ; la pierre est brisée ; toutefois, la transcription ΚΡΩΙΣ convenant à merveille, je ne cherche pas ailleurs.

8. — Expliquons la maintenant.

L'époque relativement basse de l'histoire de Ceröis fait comprendre bien des choses : l'imitation des cités grecques les plus riches, est au nombre de ces particularités ; on imite Samos, on imite Athènes, dont la déesse guerrière inspire les résolutions du fils d'Harpagos. Puisqu'il eut son poète, un grec,« non modo hominem in optimis graecarum literarum dotibus egregie versatum, sed eum etiam, qui quod legisset dextre scienter que in suam rem accommodare didicerit », (M. Schmidt, *de Columna*, p. 9), il eut sans doute ses sculpteurs Athéniens, etc. Rien d'étonnant à ce que son nom soit devenu familier aux Hellènes et par conséquent ait eu sa forme arrêtée, ΚΕΡΩΙΣ. Maître d'écrire ΚΕΡΟΙΣ ou ΚΗΡΟΙΕ, l'épigrammataire se serait contenté de la phrase,

Κηροις | ὁ Αρπαγο | υιος α | ριστευ | σας τα α | παν τα

ce qui faisait un ι irréprochable.

Avec ΚΕΡΩΙΣ, la difficulté naissait ; on pouvait bien abréger en ΚΡΩΙΣ, comme à la ligne 22 ΑΝΕΘΗΚΝ (ανεθηκΕν), à la ligne 24 ΑΘΑΝΤΟΝ (αθανΑτον), à la ligne 29 ΑΠΟΜΝΣΑΝΤΟ (απομνΗσαντο) ; déjà la première voyelle était brève ; mais il était interdit de s'en prendre à la syllabe finale ΩΙΣ.

Le versificateur introduit alors l'article ο qui fait une si disgracieuse phrase, que Moriz Schmidt défend cet auteur de s'être exprimé de la sorte.

« Joannis Franzii, dit-il, est conjectura parum probabilis (voyez § 5 nº 4). Si nomen proprium subesset, praesto essent alia nomina commendabiliora, velut Χαίρι., Δεῦμις, Κρῖνις, Νεῖκις. — *Verum quis credet pro* Χέρσις δὲ ὁ Ἁρπάγου. *vel* ὁ δὲ Ἁρπάγου υἱὸς Χερσις ὄνομα *dici potuisse* Χέρσις ὁ δὲ Ἁρπάγου υἱὸς ? » (de Columna Xanth. p. 8).

9. — Evidemment on peut me demander comment WE = öi a jamais pu faire ωι (ς) ? Je répondrai, quand on m'aura expliqué la raison de la prononciation de la diphtongue allemande *ei* du mot *ein* et de la diphthongue française *oi* du mot *roi*.

Passons à une autre objection. L'inspection de l'inscription révèle que peu de lettres manquent, sinon à la ligne 25, du moins aux lignes 24 et 26. Voici ces commencements de lignes :

(1) « Après avoir vu votre dessin je commence même à croire à ΚΡΩΙΣ, car je ne vois pas comment autrement compléter la trace des lettres » (Deecke, lettre du 13 novembre 1888).

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
24.	—	—	Ε	Ω	Ν	Κ	Α	Ι	Γ	Ο	Λ	Ε	Μ	Ο
25.	—	(Κ	Ρ	Ω]	Ι	Σ	Ο	Δ	Ε	Α	Ρ	Γ	Α	Γ
26.	Χ	Ε]	Ρ	Σ	Ι	Π	Α	Λ	Η	Ν	Α	Υ	Κ	Ι

Il manque une lettre à la ligne 25; le nom-propre avait-il 6 lettres au lieu de 5?

A la ligne 24, il n'y a de place que pour 2 lettres avant ΕΩΝ. On a supposé ΝΙΚΕΩΝ, avec la combinaison ΝΙ Κ comme au vers 30, ΟΠ ΛΙΤΑΣ. Mais ce ne peut pas être ΝΙΚΕΩΝ, car le génitif pluriel de νικη est νικων, tandis que νεικος fait bien νεικεων. Est-il admissible que l'on ait écrit νικεων pour νεικεων? le contraire νεκεων (ακροπολες, ουδες) aurait eu lieu; mais E exige la place d'un caractère et nous avons déjà ΝΙ Κ Ε Ω Ν.

Où est passé ce E?

Au-dessus plus de vide
Δ Ω Δ Ε Κ Α
Ν Ι Κ Ε Ω Ν

Au *dessous*, le vide qui nous embarrassait
ΝΙ Κ Ε Ω Ν -
Κ Ρ Ω Ι Σ

Pourquoi n'y pas insérer en moindre dimension cependant, afin qu'on ne s'y méprenne pas, ce Ε : ainsi
ΝΙ Κ Ε Ω Ν -
Ε Κ Ρ Ω Ι Σ

Comparez les vers 28-29-30.
ΛΣ
ΔΡ
ΑΝ

επτα δε οπλιτας κτεῖνεν εν ημεραι Αρκαδας

L'ouvrier chargé de graver νεικεων a sauté le premier ε, qu'on lui a fait mettre au-dessous de ΝΙ. (*Conjecture de Six*).

21. εΞΟ ΥΤΕ ΥΡ ΩΠΗΝ α Σ Ι Α ΣΔ ΙΧΑΠΟΝ τ Ο ΣΕΝΕ ιμ ε
οΥΔ ΕΣΠ ΩΛ ΥΚ ΙΩ Ν Σ Τ Π ΛΗΝΤΟ ιΑΝ Δ Ε ΑΝΕΘΗΚΝ
δωΔ ΕΚΑ ΘΕ ΟΙΣΑ Γ Ο ΡΑΣΕΝΚΑΘΑ ΡΩΙΤΕΜΕΝΕΙ
25. νικΕ ΩΝΚ ΑΙ ΠΟΛΕΜ Ο ΥΜ ΝΗΜΑΤΟΔΕΑ ΘΑΝΤΟΝ
εκρ ωΙΣ ΟΔ ΕΑΡΠ Α Γ ΟΥΙ ΟΣΑΡΙΕΤΕΥ Σ ΑΣΤΑΑΠ αΝτ α
χεΡ ΣΙΠ ΑΛ ΗΝΑΥΚ Ι Ω Ν ΤΩΝΤΟΤΕΝ Η Α ΙΚΙΑΙ
πΟΛ ΛΑΣ ΔΕ ΑΚΡΟ Π Ο Λ Ε ΣΣΥΝΑΘΗΝΑΙΑΙ ΠΤΟΛΙΠΟΡΘ ωι
πΕΡ ΣΑΣ ΣΥ ΝΓΕΝ ΕΣΙ Ν Δ ΩΚΕΜΕΡΟΣ ΒΑΣΙΛΕΑΣ ΑΣ
[Ο]ιχΛ ΡΙΝ ΑΘ ΑΝΑΤΟΙΣΙ Α Π ΕΜΝΣΑΝΤΟΛΙ ΚΑΙΑΝ ΔΡ
30. ΕΠΤ ΑΔΕ ΟΠΑΙΤΑΣ Κ ΤΕΙ Ν ΕΝΕΝΗΜΕΡΑΙ ΑΡΚΑΔΑΣ ΑΝ
ΖΗΝ ΙΔΕ ΠΕ ΣΤΑΤ Ρ Ο ΠΑΙ ΑΒΟΤΩΝηΓΗ ρΕΝΑΠΑΝτΩΝ
ΚΑΛΛΙΣΤΟΙΣ ΔΕΡΓΟΙ Σ ΚΑ[Ρ]ιΚΑΓΕΝΟΣ ΕΣΤΕΦΑΝΩΣΕΝ

L'obélisque de Xanthus : L'épigramme grecque restituée.

(Voir *The Lycian inscriptions after the copies of Schoenborn*, Iena, 1868, pl. VII-4.

Lettres restituées ε ο δ etc.

Je termine mon travail par là, en espérant que vous le suivrez avec quelque intérêt. — Agréez, Cher Ami, l'expression de mes sentiments dévoués.

J. Imbert.

DE QUELQUES PARTICULARITÉS DE LA LANGUE DE FIRDOUSI.

Firdousi, dans son *Livre des Rois*, a l'habitude d'employer certaines formes grammaticales qui sont tout à lui et ne se rencontrent pas chez les autres poètes et prosateurs persans. Commençons d'abord par les verbes.

1°. — La désinence *-am* de la 1e pers. sing. est quelque fois retranchée et ajoutée à quelqu'autre mot. Exemples (Édit. de Calcutte) :

p. 574, l. 19, *ki in dâstân-am zi-mâdar shunûd*, pour *shunûdam* ; j'ai oui cette chose de ma mère ;

p. 779, l. 7, *ki-m shunûd*, pour *ki shunûdam*, que j'ai oui.

p. 1075, l. 12, *cù dânand ki-m kûs bar pîl bast*, pour *bastam ;* lorsqu'on saura que j'ai lié les timbales sur les éléphants.

p. 1126, l. 2, *hamîn bûd ân ki-m zi-mûbad shunûd*, c'était cette chose que j'ai ouie du prêtre.

p. 1071, l. 1, *ba*-rûz *i sifîd-am sitârah bi-dîd*, j'ai vu les étoiles au clair jour.

2°. — La désinence *-am* est aussi retranchée devant le *i* du conditionnel, sans qu'elle soit ajoutée à quelqu'autre mot. Exemples :

p. 1161, l. 4, *û-râ man na-dîdi*, pour *na-dîdamî*, je ne l'aurais pas vu.

p. 340, l. 7, et 1189, l. 11, *agar man na-rafti*, pour *na-raftamî*, si je ne fusse pas allé.

p. 1386, l. 15, gar *andâkhti man*, pour *andâkhtami*, si j'eusse jeté.

p. 1330, l. 13, *man gudhashti*, pour *gudhashtami*, je serais passé.

3°. — Une 2e pers. sing. du présent a quelque fois valeur d'impératif. Exemples :

p. 89, l. 13, *bâshi*, pour *bâsh* ou *bi-bâsh*.

p. 214, l. 26, *dihî* et *rasânî*, pour *dih* et *rasân*.

p. 1486, l. 28, *kuni* (deux fois), pour *kun*.

p. 1494, l. 28, *bi-bâshi*, pour *bi-bâsh*.

p. 1772, l. 27, *kunî*, pour *kun*.

p. 411, l. 21, *firistî*, pour *firist*.

4°. — Le *ma-* de prohibition devant la préposition. Ex. :

p. 1451, l. 20, *ma-bar tâb*, pour *bar ma-tâb*.

5°. — Quelque fois on rencontre le présent avec la désinence *i* du conditionnel, tandis qu'elle est tout propre du prétérit. Exemples :

p. 901, l. 22, *binadi* et *guzînadi*.

p. 901, l. 13, *âmizadi* et *rîzadi*.

p. 89, l. 13, *dâradi*.

Omar Khayyâm en a aussi des exemples ; N° 450 (Éd. Nicolas) *amî*, je serais, de *am*, je suis ; — N° 457, *kunadî*, il ferait, de *kunad*.

6°. — Formes et constructions toutes particulières :

p. 517, l. 17, *andar ây* pour *andar âyi*, 2e pers. sing. près.

p. 1207, l. 15, *mi na-jûyad*, pour *na-mi jûyad*.

7°. — Construction de quelque pronom.

p. 1442, l. 23, *yak-î zhandavust âr bâ barsum-at*, m'apporte (impérat. 2e pers. sing.) un Avesta avec un faisceau de verveines ; *-at* est nominatif.

p. 472, dern. l. *nay-âzardiy-at; -at* au nominatif.

p. 1408, l. 14, *magar û dihad yâd-mân bandagî*, peut-être il se rappelera de la servitude due à nous ; *mân* se réfère à *bandagî*.

p. 1075, l. 13, *jihân-shân na-farsûdah az ranj î âz*, par convoitise ils n'ont pas parcouru la terre ; *-shân* au nominatif.

8°. — Autres particularités :

p. 166, l. 13, *shâyam*, 1e pers. sing. ; p. 389, l. 5, *na-shâyî*, 2e pers. sing. de *shâyistan*, qui est presque toujours impersonnel, à la 3e pers. *shâyad*.

p. 467, l. 19, *bud dâdah*, pour *dâdah bûd*.

p. 798, l. 7, *buvâd*, pour *bâd*, de *bûdan*.

9°. — Articles indéfinis avec le pluriel :

p. 48, l. 10, *mihânî*, pl. de *mih*, prince.

p. 1017, dern. l. *kûdakânî* et *zanânî*, pl. de *kûdak* et *zan* ; et plusieurs autres exemples.

10°. — Élimination de préposition :

p. 836, l. 8, *girift-ash ba-cap-gardan u râst rân*, il le saisit au cou avec la main gauche et à la cuisse avec la droite ; *râst* pour *barâst*.

Turin, 12 *Avril* 1888. I. Pizzi.

COMPTE-RENDU.

La Traduction du Livre des Rois.

La dernière livraison de la traduction du Shahnâmeh du Prof. D. I. Pizzi a paru vers le commencement de Décembre. Ainsi s'est complétée cette œuvre vraiment grande, qui met entre les mains de tout le monde un des monuments les plus merveilleux du génie littéraire de l'homme. Que le savant et infatigable auteur reçoive toutes nos félicitations. Cette traduction s'achève avec toutes les qualités qui l'on a reconnues universellement à son commencement : Exactitude et élégance. Ecrite en vers mesurés, elle se modèle très bien sur l'original et en donne une idée exacte, tant au point de vue du texte que des qualités littéraires.

C'est le cas de répéter avec Schak : « L'épopée persane dans son ensemble produit l'impression de l'incommensurable comme la vue du ciel étoilé qui réunit dans ses systèmes brillants d'étoiles, la pluralité infinie des mondes. »

Il libro dei Re a sa place dans toutes les bibliothèques. Car le grand poète persan réunit en général, au sublime a l'élévation des pensées, cette juste mesure des ornements qui fait de son œuvre un modèle.

C. H.

UN DERNIER MOT A M. DELATTRE.

M. Delattre dans sa dernière réponse passe de la discussion d'une question scientifique à des personnalités. Sur ce terrain je renonce à le suivre.

Mais je dois protester contre les opinions qu'il m'attribue. Il croit actuellement que je considère les ouvrages de Ctésias comme plus dignes de conservation que ceux d'Hérodote ; parce que je considère le bas-relief de Murghab comme postérieur à l'âge de Cyrus je dois avoir toujours cru la même chose de ce qu'il représente ; en outre je fonderais mon assertion relativement au fait bien connu qu'il n'y a point de grosses pierres en Babylonie, sur cet autre fait qu'on n'en a jamais apporté en Europe !

Cela me rappelle les paroles de Butler l'auteur d'Hudibras

> de savants commentateurs voient dans Homère
> plus qu'Homère ne savait lui-même.

Mais il est plus facile de traiter ainsi les œuvres d'un mort que ceux d'un auteur vivant.

A. H. Sayce.

* * *

Pour finir le débat, je me contente de renvoyer les lecteurs aux articles de M. Sayce et aux miens. Mais je prends acte de la déclaration actuelle de M. Sayce relativement à Hérodote.

A. Delattre, S. J.

* * *

Observation. Dans toute notre étude nous nous sommes placés au point de vue de certains romanistes et fait état de théories que les indo-germanistes négligeraient. Nous le devions pour beaucoup de nos lecteurs. Remarquons surtout que pour nous *naar* est un comparatif et *wachten* un dérivé de R. *Wak.* (Voir p. 29 n. 1) et que l'identité dont il s'agit id. *fin* c'est celle du sens, de la valeur lexiologique.

H. Serrure.

L'ORIGINE DES QUATRE

PREMIERS CHAPITRES DU DEUTÉRONOME.

(*Suite*).

V.

C'est ici l'endroit de dire quelques mots de l'hypothèse proposée par M. Dillmann sur la rédaction du préambule I-IV, dans sa forme actuelle. Après avoir distingué les chap. I-III du chap. IV, le célèbre exégète de Berlin émet l'avis, que les trois premiers chapitres (I. 6-III) n'existaient pas à l'origine sous la forme oratoire, mais simplement sous la forme d'un récit historique, où l'auteur du Deutéronome, au lieu de faire parler Moïse, exposait lui-même les évènements arrivés depuis le départ du mont Horeb, jusqu'à l'arrivée dans les plaines de Moab. Ce récit aurait été transformé en discours de Moïse par le Rédacteur (R^d), au moment où le Deutéronome fut incorporé dans l'Hexateuque. Ici le récit des chap. I-III allait faire double emploi avec l'exposé des livres de l'Exode et des Nombres. D'autre part, il était dur de sacrifier ces chapitres purement et simplement ; R^d prit donc le parti de les présenter comme un résumé oratoire fait par Moïse. Quant au chap. IV, il n'avait pas originairement la place qu'il occupe maintenant, vu qu'il sied mal comme discours introductoire à la section suivante ; le même Rédacteur qui avait transformé les premiers chapitres, l'aura pris à la fin du livre, où il faisait partie des discours de clotûre (*Schlussreden*), comme l'indique la supposition clairement exprimée, que la Loi a été promulguée dans ce qui précède ; pour l'intercaler, comme conclusion parénétique, à la suite du nouveau discours historique des chap. I-III.

Voilà certes une hypothèse ingénieuse, où tout semble parfaitement s'enchaîner. Voyons brièvement si elle est suffisam-

ment fondée pour qu'on doive, ou du moins pour qu'on puisse l'accepter.

Pour ce qui regarde les chap. I-III, M. Dillmann observe 1° qu'au chap. IV la parénèse ne s'appuie pas formellement sur les éléments fournis par l'histoire racontée I-III, hormis aux vv. 21 suiv. — C'est vrai ; mais dans ce dernier endroit il y a une allusion évidente au fait de l'exclusion de Moïse *telle qu'elle vient d'être racontée aux chap. I.* 37, *III.* 26 : le motif de l'exclusion est exprimé de part et d'autre dans les mêmes termes. Fallait-il s'attendre à voir plusieurs des faits racontés I-III, rappelés expressément au chap. IV ?

2° La parénèse, dit M. Dillmann, ne perce nulle part dans le discours des chap. I-III. Ceci nous semble moins exact. Sans compter les endroits où les paroles de Moïse pourraient aussi bien avoir figuré dans un récit historique (p. e. I. 8, 21 etc.), il y en a d'autres où le ton oratoire est fortement accentué, et qui, dans l'hypothèse dont nous parlons, ne pourraient, semble-t-il, s'expliquer que par l'intervention du Rédacteur ; seulement, ils entrent admirablement dans l'allure générale du discours. Vr. I. 11, 29-31, II, 7 (eu égard au contexte).

Tout le monde avouera du reste, que le discours I-III a été composé sur des données historiques que l'auteur avait sous les yeux ; mais de là à l'hypothèse de M. Dillmann, il y a de la distance.

3° Il est vrai que le discours des chap. I-III contient quelques notices archéologiques ou historiques ; mais celles-ci s'expliquent soit comme simples parenthèses, soit comme gloses intercalées par une main étrangère. Ainsi, l'anachronisme par trop flagrant dans la bouche de Moïse, au ch. III v. 11, n'aurait pu échapper à l'attention de R^d, pas plus qu'à celle de l'auteur du Deutéronome, et il serait aussi difficile de comprendre la négligence du premier que la distraction du second ; de même les notices II. 10-12 et surtout 20-23, où *l'ordre divin* est interrompu très mal à propos, ne reçoivent aucune explication de l'hypothèse de M. Dillmann.

Quant au chap. IV, la remarque que la promulgation de la Loi y est supposée déjà faite (notamment au v. 5, où l'auteur aurait négligé de changer le *parfait* לִמַּדְתִּי dans le *présent*, comme il est supposé l'avoir fait aux vv. 1, 2, 8, 40), qu'il est

probable en conséquence, que le discours du chap. IV avait à l'origine sa place à la suite du code proprement dit, cette remarque, disons-nous, est basée sur la supposition, qu'au v. 5 il est question de la législation deutéronomique. Nous en parlons plus loin.

M. Kittel, parlant de l'hypothèse de M. Dillmann, lui reconnaît un très haut dégré de probabilité. Ce qui l'empêche de lui donner son adhésion pleine et entière, c'est que les divergences entre le préambule et la suite n'y trouvent point une explication suffisante (1). Nous trouvons au contraire, qu'à ce point de vue, l'hypothèse de M. Dillmann est, non point insuffisante, mais plutôt superflue (vr. plus haut).

En somme, nous ne croyons pas cette hypothèse suffisamment fondée, pour que nous soyons obligé d'y souscrire. Il y a, au surplus, plus d'une raison qui nous en détourne. 1° Il faut avouer que le Rédacteur aurait réussi au-delà de toute attente, à refondre sous forme de discours le récit historique des chap. I-III. Le rôle de Moïse haranguant le peuple se soutient parfaitement, et l'on constate en même temps, dans l'emploi des *personnes* du verbe, une variété significative. Voyez p. e. I. 46 et immédiatement après II. 1 ; — comparez II. 1-6, 8 suiv. à 7, etc. 2° Nous rappelons ici les passages parénétiques cités plus haut. 3° Nous ne comprenons pas dans quel but l'auteur aurait transporté le chap. IV de la fin du livre à l'endroit qu'il occupe à présent. A partir du chap. V la parénèse occupait déjà une place assez grande, pour qu'un Rédacteur n'eût point à y ajouter après coup un discours de plus, avant l'exposé des lois. 4° Notons encore, que nous ne nous expliquons pas, dans l'hypothèse où le discours du chap. IV aurait fait suite originairement au code deutéronomique, les appels *à la législation du Horeb*, que l'on y rencontre plusieurs fois (IV. 10-14, 23, 32-36). Dans les discours qui font suite maintenant au code XII-XXVI, on ne trouve rien de pareil. Ces allusions du discours du chap. IV, constituent, nous semble-t-il, une preuve véritable que le discours se trouve là à sa place ; elles n'auraient guère eu de sens après la promulgation de la Loi en Moab, mais s'expliquent parfaitement après le discours histo-

(1) *Geschichte der Hebräer*. I Halbb. *Quellenkunde u. Geschichte bis zum Tode Josuas*. Gotha 1888. S. 49-50.

rique, où le séjour près du mont Horeb a été formellement rappelé dans l'exorde même (I. 6). Or, s'il faut maintenir en place le discours du chap. IV, il s'ensuit que les chap. I-III ont été rédigés dans la forme oratoire par l'auteur même du Deutéronome. 5° Enfin le chap. IV, au point de vue de ses données historiques, se rattache intimement à l'histoire des chap. I-III. Nous avons parlé un peu plus haut de IV. 21 à comparer à I. 37, III. 26 ; il est en outre très remarquable, qu'au début même du discours du ch. IV, l'auteur rappelle un évènement qui fait précisément suite à la notice finale du résumé historique (cfr. IV. 3 coll. III. 29).

Arrivons-en aux conséquences qui découlent de notre étude. L'auteur du Deutéronome affirme positivement, que Moïse, outre la législation de Moab, en avait déjà promulgué une auparavant ; la législation deutéronomique n'est pas la première ; elle en suppose une antérieure. De quelle nature était celle-ci et quel est le rapport de la législation deutéronomique à celle qui l'a précédée ? M. Kuenen (1), M. Reuss (2) et d'autres auteurs soutiennent, que la loi deutéronomique n'en suppose pas d'autre promulguée avant elle que le *Décalogue*. — Il y avait déjà, il est vrai, le petit code du livre de l'alliance (*Ex.* XX. 23-XXIII. 33), que l'auteur du Deutéronome connaissait et dont il s'est servi pour sa propre œuvre (3). Mais ce code ne renfermait point une législation proprement dite. Les dispositions qui s'y trouvaient consignées, n'avaient aucune valeur publique et officielle, aucune force obligatoire. Elles ne pouvaient donc entrer en ligne de compte (4). — Les dix commandements, que Dieu lui-même promulgua, au mont Horeb, devant le peuple assemblé, et qui furent inscrits sur deux tables de pierre (ch. V. v. 2 suiv., 22 suiv.), voilà donc tout ce que le Deutéronome suppose établi et reconnu en fait de législation. Pour le reste, selon l'interprétation des auteurs dont nous parlons, il faut entendre l'exposé du chap. V du Deut. en ce sens, que

(1) *Hist. crit. ond.* Bld. 127. — *GvI* I. 429-430.
(2) *L'Histoire sainte et la Loi*, t. I, p. 165-166 ; t. II, p. 289, not. 2.
(3) Kuenen *Hist. crit. ond.* bl. 163 v. ; *Godsd. van Israël* I. bl. 430, 437
(4) Id. *Godsd. van Israël* I. 415 v., 429-430.

les lois et préceptes furent communiqués en détail à Moïse *seul* au Horeb, et que Moïse les communique *pour la première fois* au peuple sur les bords du Jourdain.

Nous pourrions demander si les deux tables de pierre (v. 22) et l'arche d'alliance où elles étaient déposées, ne supposent pas un ensemble de commandements et de préceptes donnés par Dieu à Moïse et transmis par celui-ci au peuple. Mais cela compliquerait inutilement la question.

Quel est avant tout le but de Moïse au chap V (vv. 22 suiv.) du Deutéronome ? C'est d'inculquer au peuple, par le souvenir de la scène du Sinaï, *la conviction que la loi qu'il va leur donner vient de Dieu même*. A cet effet il rappelle, que la promulgation du Décalogue eut lieu au vu et au su de tout le monde, au milieu des flammes et du bruit ; il avait, même avant de promulguer les dix commandements, rappelé le rôle de médiateur qu'il remplit à cette occasion entre Dieu et le peuple (v. 5) ; il en appelle aux deux tables de la Loi où sont gravées les dix paroles (v. 22). Le reste, le peuple ne l'a pas entendu, il est vrai, *de la bouche de Dieu même* ; mais l'origine divine de cette législation n'en est pas moins certaine, et le peuple est témoin que c'est sur son invitation, que Moïse alla sur la montagne pour entrer seul en communication avec Dieu. Il faut donc que le peuple obéisse aux préceptes qui lui sont imposés par ordre de Dieu même.

Peut-on conclure de là, que dans l'intervalle des quarante années qui séparent la théophanie du mont Horeb, de la promulgation de la Loi en Moab, Moïse n'a rien communiqué au peuple ? A ne considérer même que le chap. V, il faut répondre négativement à cette question. Dans l'hypothèse, que l'auteur connût parfaitement une législation antérieure et qu'il n'eût, en publiant le code deutéronomique, d'autre but que d'en mettre en relief certaines dispositions spéciales, d'en résumer d'autres, de les compléter ou modifier, il n'y avait rien que de très naturel à ce qu'il rappelât l'origine divine de sa législation. — Au chap. V il n'y a pas un mot d'où l'on puisse conclure, que le peuple, avant la législation deutéronomique, n'aurait pas reçu communication *par l'intermédiaire de Moïse*, des lois que Dieu avait chargé celui-ci d'établir. Il y est dit seulement que le peuple ne voulut plus entendre *Dieu lui-même*, de peur de

mourir, et qu'il chargea Moïse de prendre les ordres de Dieu. — M. Reuss, dans une note au t. II p. 289 de son *Histoire sainte et la Loi*, omet, en résumant le contenu des paroles de Moïse, les mots que nous soulignons ; ils sont cependant essentiels. Nous avons vu comment ils cadrent dans le contexte et avec le but que Moïse se propose : *bien que vous ne les ayez point entendues de la bouche de Dieu même, les lois que je vous impose, vous le savez, sont d'origine divine, vous devez donc obéïr* : voilà tout ce que Moïse dit.

Or, l'examen que nous venons de faire touchant l'origine des quatre premiers chapitres du Deutéronome, nous permet d'aller plus loin. Dans le préambule, l'auteur montre ce qu'il pensait de cette législation du Horeb qu'il suppose connue. Nous avons déjà parlé du verset auquel nous faisons allusion. Au v. 5 du chap. IV, nous avons entendu M. Dillmann relever le parfait לִמַּדְתִּי ; il est en effet significatif et M. Reuss a tort de traduire par le présent : Voyez, *je vous fais connaître* des statuts et des commandements... (1) L'auteur se sert constamment du participe pour exprimer le temps présent, et du reste, en règle, le parfait ne s'emploie pour le temps présent, qu'autant que ce présent est la continuation, la répétition ou la suite d'une manière d'être habituelle ou d'une action commencée dans le passé : le temps passé est formellement signifié, ou tout au moins impliqué, par le parfait. — Si au v. 5 l'auteur avait voulu parler au présent, il aurait certainement fait usage de la même construction qu'aux vv. 2, 8 etc., et notamment au v. 1 où il emploie le même verbe qu'au v. 5 : אשר אנכי מְלַמֵּד אתכם.

Les versions ne s'y sont pas trompées : la vulgate traduit : *Scitis quod docuerim vos...* ; les LXX : ἴδετε, δέδειχα ὑμῖν ; la Peschito observe soigneusement la différence du texte hébreu au v. 1 et au v. 5 : au v. 1 elle traduit ܕܡܠܦ ܐܢܐ ܠܟܘܢ ; au v. 5 : ܚܙܘ ܕܐܠܦܬܟܘܢ ; l'Arabe traduit à son tour à ce dernier verset : قد علّمتكم.

Il doit être entendu que לִמַּדְתִּי signifie le passé et pas autre chose. Quant à l'interprétation, il serait arbitraire de dire avec

(1) Op. cit. II. p. 283. M. Reuss ne croit pas devoir ajouter un mot pour expliquer ou justifier sa version.

Kosters, que nous sommes ici en présence d'un *lapsus calami*. (1) Nous avons rappelé plus haut l'explication que M. Dillmann propose, du moins comme probable : ce parfait devrait sa raison d'être au fait, qu'originairement le discours du chap. IV faisait suite au code deutéronomique. Outre que, pour les raisons exposées plus haut, cette hypothèse ne nous semble point suffisamment fondée, il est assez difficile à admettre que le Rédacteur eût laissé échapper à son attention le parfait למדתי, alors qu'il était en train de changer partout les temps des verbes (vv. 1, 2, 8, 40). Si l'auteur au v. 5 parle tout-à-coup au parfait, c'est que son attention est attirée sur la législation donnée antérieurement, par le souvenir du châtiment qui frappa les rebelles de Ba'al-Pe'or (v. 3), auxquels il oppose les Israélites restés fidèles à la Loi jusqu'à ce jour (v. 4).

Ce que Moïse dit *avoir enseigné* au peuple, ce sont les חקים ומשפטים : *les statuts et les préceptes*. Cette expression ne peut s'entendre exclusivement des dix paroles, mais désigne un ensemble de lois plus particulières et plus détaillées ; les termes employés l'indiquent suffisamment et l'absence de l'article met la chose hors de doute. — L'auteur du Deutéronome connaît donc décidément et reconnaît, outre le Décalogue, une législation antérieure proprement dite, dont le code deutéronomique sera le couronnement.

Cette conclusion ne s'appuie pas seulement sur le v. 5 du ch. IV. Elle nous semble recevoir une confirmation réelle de l'aspect général que présente la composition du Deutéronome.

Déjà le résumé historique qui forme la première partie du livre et qui se rattache évidemment à des récits antérieurs supposés connus, n'est pas fait pour nous faire juger autrement de la partie législative. : le Deutéronome ne s'annonce point comme une œuvre indépendante.

Les chap. V suiv. eux-mêmes ont de quoi nous faire réfléchir. Il y a, dans cette longue harangue préparatoire de sept chapitres, un phénomène littéraire bien digne d'attention et qui ne pouvait manquer d'être relevé. — M. Vernes constate que le grand discours parénétique (V-XI) forme une Introduction

(1) Ap. Dillmann, p. 253.

« développée avec exagération » (1). Wellhausen (2) exprime le même avis d'une manière plus saisissante : « Die Gesetze gehen erst C. 12 an, vorher *will* zwar Mose immer zur Sache kommen, kommt aber nicht dazu. Schon 5 : 1 kündigt er die Satzungen und Rechte an, die das Volk im Lande Kanaan halten solle, verwickelt sich aber darauf in die historische Darstellung der Gelegenheit, bei welcher sie ihm selbst einst vor 40 Jahren auf dem Horeb mitgetheilt wurden... Zu Anfang von C. 6 macht er abermals Miene die Satzungen und Rechte mitzutheilen.... Und so wird unsere Geduld auch in den folgenden Capiteln noch weiter auf die Probe gestellt. Immer ist die Rede von den *Satzungen und Rechten die ich dir heute gebieten werde*, aber man erfährt nicht welche es sind. (u. s. w...) »

La lecture des chapitres V-XI du Deutéronome fait naturellement naître ces réflexions. Mais comment expliquer le fait ? Procéder aussitôt à des coupures pour alléger l'Introduction, ou attribuer les différentes parties à des auteurs différents, c'est sans doute un moyen expéditif, mais trop violent, d'en finir avec les problèmes, sans compter que pour le cas présent, il ne fournirait la solution qu'à la condition de soulever un problème nouveau. Pour les chap. V-XI en particulier, à les prendre en bloc, il n'y a aucun motif sérieux de leur attribuer une autre origine qu'aux chap. suivants et notre étude nous a amené à la même conclusion pour ce qui regarde les chap. I-IV. — Dire que l'auteur lui-même a composé et ajouté après coup ces longs préliminaires (de manière à masquer la partie du livre qui, dans son idée, n'en devait pas être seulement la section principale, mais en aurait renfermé toute la substance, à savoir le code de *sa* législation à lui), c'est, nous semble-t-il, une théorie purement artificielle, manquant de tout point d'appui dans le texte. A la lecture des chapitres XII suiv., malgré le caractère théorique et législatif de cette section du livre, on entend encore bien souvent les échos du ton parénétique qui domine dans les chapitres précédents. C'est surtout aux chapitres XII-XIII que l'influence du style oratoire, propre aux discours des chap. IV-XI se fait sentir : l'auteur ne s'en dégage insensiblement qu'à mesure qu'il avance dans l'exposé

(1) *Une nouvelle Hypothèse* p. 12.
(2) *Die Composition des Hexat.* in *ZfdT.* XXII. S. 462 f.

des lois et règlements. En vérité, il serait plus qu'arbitraire de traiter les chap. V-XI, de *supplément* composé postérieurement aux chapitres qui suivent.

Nous trouvons l'explication la plus plausible, en même temps que la plus simple, de la longueur de l'introduction deutéronomique et de ses annonces continuelles de la législation, suivies de perpétuels retours à la parénèse, dans l'hypothèse, d'ailleurs formellement attestée par l'auteur au chap. IV, que sa législation n'est pas indépendante, que les lois dont la promulgation va suivre, ne sont que le résumé ou le complément d'une législation antérieure que l'auteur a sous les yeux, ou tout au moins présente à l'esprit. Si les lecteurs auxquels le livre s'adressait, n'avaient point eu connaissance d'une législation proprement dite, c'eût été en effet, selon l'expression de Wellhausen, une épreuve par trop rude pour leur patience, que d'entendre sans cesse la louange et l'annonce de ces החקים והמשפטים, sans les voir apparaître ! A notre avis, l'emploi continuel de cette formule stéréotypée, montre bien que l'auteur, en l'appliquant d'avance à la législation qu'il annonce, attache à l'expression un sens bien déterminé par l'usage. Il faut croire en conséquence, qu'il supposait des institutions publiques antérieures et analogues aux lois qu'il va promulguer.

L'auteur du Deutéronome ne fait pas qu'*établir* des lois ; il a pour objet, c'est sa constante préoccupation, d'*inculquer* l'observation de la Thora, des statuts et préceptes ; voilà pourquoi la partie du livre même qui comprend l'exposé des lois (XII suiv.) se ressent toujours du ton parénétique, voilà pourquoi cet exposé se présente sous la forme d'un discours de Moïse. C'est un code sommaire encadré dans un sermon.

Ce caractère du Deutéronome que nous venons d'établir, doit être pris en considération dans toute étude de critique historique ou littéraire, touchant l'origine, les sources, le but ou la portée du livre.

A. VAN HOONACKER.

Rectifications.

A la p. 9 supprimez la dernière ligne de la note. — A la p. 15, dernière ligne, avant le mot *ans*, lisez : 38.

ESSAI DE GRAMMAIRE GAULOISE.

CHAPITRE IV.

§ 3. *Des suffixes indiquant une action ou une disposition :*

a) ION, latin IUM.

Ces suffixes, formant un substantif, viennent d'un verbe, lequel lui-même dérive d'un substantif ou d'un adjectif.

Le suffixe latin IUM désigne l'action, le résultat, l'objet ou le lieu même de l'action. Il sert à former des substantifs : *judic*IUM, action de juger, jugement; *sacrific*IUM, sacrifice; *perfug*IUM, lieu de refuge. Le mot *uri*ON de la lame de Poitiers, (signifiant objet du sacrifice, victime) vient nous prouver l'existence en gaulois d'un suffixe ION équivalant à IUM latin.

b) ITAS, gaulois ITHA.

Le suffixe latin en ITAS exprime une idée abstraite, la qualité, la disposition de l'adjectif dont le substantif est formé.

M. Hucher (1) a attribué avec raison à la réconciliation de deux peuples gaulois ou à l'intervention des Rémois au profit des Carnutes, auprès des Romains vainqueurs (2) des monnaies de bronze, qui réprésentent le buste de la déesse *Caritas* et une scène de réconciliation entre deux guerriers, dont l'un présente à l'autre qui désarme, un torques d'alliance. L'inscription de ces curieuses médailles est CARIΘA, placé tantôt du côté de la tête tantôt du côté du revers. C'est bien à tort qu'on a voulu retrouver dans cette légende un nom de chef.

(1) *Art gaulois*, p. — L'une de ces pièces, se trouve également figurée dans le *Dictionn. archéol. de la Gaule*, p. 53.

(2) Liv. VI § 4 des Commentaires.

c) ITUS, gaulois ETUS.

Nous avons cru retrouver en gaulois un équivalent des mots latins en ITUS, qui signifient d'une manière abstraite l'action ou l'état exprimé par le verbe. Sur la bague de Thiaucourt on lit : ex.... *appis*ETU. Il nous semblait que c'était là un ablatif singulier de la 4e déclinaison comme le serait en latin *appositu*. Nous devons cependant ajouter que M. Maxe Werly coupant autrement les mots, veut lire *appi* SETU, ce qui ne pourrait être ici que la fin d'un mot et le subjonctif-optatif SIT.

d) MENTUM, gaulois MENT(*on*).

Le suffixe latin MENTUM, qui désigne ce qui résulte de l'action du verbe se retrouve dans le mot *to(m)mentum*, qui signifie : « matelas de laine (1)» ; or les matelas de laine furent une invention gauloise Pline (livre VIII c. 73 ; l. XIX c. 2). Et en effet le verbe, qui correspond au mot *tomentum* nous fait défaut en latin, mais nous le retrouvons en gaulois dans le thème : TOMede de l'inscription de Voltino (2).

§ 4. *Des suffixes indiquant origine et la qualité.*

Ces suffixes sont nombreux en latin ; grâce à l'épigraphie et surtout à la numismatique, nous savons qu'ils se retrouvent en gaulois (sauf quelques différences phonétiques, toujours les mêmes, dont nous avons tenu compte dans notre chapitre III).

A. EUS, IUS, gaulois EOS, IOS.

Le suffixe adjectif latin en ĕUS, ĕA, ĕUM indique comme tous les autres l'origine et la qualité des choses, mais il s'applique tout spécialement à la matière, dont une chose est faite *ferrĕus*, *lignĕus*, en fer, en bois. Le suffixe adjectif latin en IUS, IA, IUM marque « ce qui concerne, ce qui appartient à, ce qui provient de » *regĭus*, *patrĭus*.

(1) En gaulois ce mot se sera écrit probablement *tommenton*.
(2) *Bulletin de numism. et d'archéol.* t. V.

Dans les noms propres, ce suffixe IUS se retrouve comme gentilice, par ex : PORCIUS, POSTHUMIUS, SERGIUS, SERVILIUS (1).

Nous croyons retrouver EOS, IOS en gaulois, employés pour former des gentilices ou tout au moins des noms patronimiques. *Anarevist*EOS (Briona), *Ouillon*EOS (Vaison), *Kondeileos* (St Rémy), *Elouskon*IOS (Nîmes), *Luxter*IOS (médailles (2).

En latin le suffixe EUS vient quelquefois renforcer le sens d'un autre suffixe, qui le précède dans le mot. On attribue un sens identique à *eburn*US et *eburn*EUS (contraction pour : *eburinus* et *eburineus*) ; de *ebur* (en latin : ivoire), *quernus* ou *querneus* (contractions de *quercinus*, *quercineus*). De même trouve-t-on sur des médailles gauloises identiques comme type, tantôt *epen*os, tantôt *epen*UOS, ce qui autorise à conclure à l'équivalence de ces deux thèmes, offrant des formes dérivées de EP (os).

B. ĭCUS, gaulois ICOS, ACOS, etc.

Le suffixe latin ĭCUS de *Gallĭcus*, *Afrĭcus* (dérivant de *Gallus* et de *Afer*) a des équivalents gaulois en ICOS, UCOS, ACOS, AGOS, ĕCOS, auxquels nous joindrons les dérivés ISCOS, ASGOS :

a) en ĭCOS. *Litavicos* (méd.), *Atuatici* (César), ou en UCOS. *Atuatuci* (variante de certains manuscrits).

(1) Toutes les familles romaines, dont les membres exercèrent les fonctions de triumvirs monétaires portaient le gentilice, sauf la famille Norbana. On a en effet des deniers portant le nom de NORBANUS. (Voyez : Cohen, Babelon, etc.).

(2) Comme l'observe M. d'Arbois de Jubainville, (*Revue celtique*. 1887, p. 119) : Sur *soixante-deux* noms celtiques d'hommes, tant de Gaule que « de la Grande-Bretagne, que l'on peut relever dans les *Commentaires de* « *César*, *dix* se terminent en-IUS : Andecumborius, Carvilius, Commius, « Iccius, Lucterius, Mandubratius, Nammeius, Sedulius, Tasgetius, Veru- « doctius ».

« Par contre si à l'aide du récent travail de M. Lognon, sur la géogra- « phie de la Gaule romaine », (dit plus loin M. d'Arbois de Jubainville), « nous dressons la liste des localités qui sous l'empire romain ont porté de « noms terminés en *-acus*, nous en trouvons *quarante-cinq*, sur lesquels « *neuf* seulement ne nous offrent pas d'I avant ce suffixe : *Antunnacus*, « *Annedonnacus*, *Avitacus*, *Bagacus*, *Camaracus*, *Cunnacus*, *Salomacus*, « *Solonacus*, *Turnacus*. »

Les noms à désinences gentilices, à l'époque gallo-romaine, se sont donc accrues dans la proportion de un à trente-et-un environ ($\frac{62 \times 45}{10 \times 9}$) ; et encore parmi les noms géographiques sans le gentilice, il a pu s'en trouver, qui ne soient pas dérivés d'un nom propre.

b) en ăcos, ăgos. *Anvallonăcu* (Autun), *Divitiăcus* (César), *Deioviciăcos*, *Divisăgos* (Méd.).

c) en ĕcos. Cette forme nous est restée dans le neutre *caneco*(n) de la pierre d'Alise.

d) en iscos. *Vertiscus* (César).

e) en asgos. *Moritasgus* (César) (1).

f) en issos. *Toutissos* (inscript. latine de Nevers).

Le même suffixe modifié en acius, icius, appliqué aux choses exprime en latin, l'origine, la similitude ou la matière, selon que l'un des deux éléments du suffixe composé (ac— ou —i..) prédomine pour le sens ; *patricius*, de *pater*, *latericius*, en briques, de *later*.

Nous trouvons en gaulois *curinacios* (médailles) dérivé de quelqu'équivalent de *curia*. Sur l'une des pierres funéraires trouvées au haut de la citadelle de Namur on lit : *Madicuae*, leçon gallo-romaine pour *Madiciae* (les femmes du *Mattium*) (2) ou peut-être comme le suppose M. Bertiaux : femmes de *Madicum* (nom de l'oppidum bâti sur la forteresse) (3).

*
* *

Le gaulois possédait un suffixe en issos, issa (4), qui s'ajoutait aux substantifs, ce dernier au féminin différant sur ce point du suffixe latin ix (5). On le retrouve dans *tout*issi-*cnos* (Nevers); puis comme gentilice : *tout*issia (Inscript. latine de Plombières),

(1) Ces trois dernières formes en *iscos*, en *asgos* et en *issos* ne sont à proprement parler que des redoublements emphatiques.

(2) *Mattium*, forteresse, arsenal de guerre, dans Tacite *Ann.* I cap. 56.

(3) *Madicum* n'est qu'une leçon gallicanisée ou peut-être germanisée de *Mattiacum* nom porté par deux localités d'Allemagne. C'est la différence de Cassiniacus à Kessenich, de *Gemeni*acus à *Gemeni*ch.

(4) Le même suffixe est également germanique nous l'avons en néerlandais, sous la forme *-es*, *-esse*.

(5) On rencontre peut-être le suffixe ISSA, contracté en SA, dans une inscription trouvée aux environs de Tongres et appartenant autrefois au comte de Renesse-Breidbach (aujourd'hui au musée de Bruxelles). Décrite tout d'abord dans le *Vaderlandsch Museum*, t. II, p. 101, elle porte sur une petite plaque en bronze portant deux trous d'attache : VIHANSAE — Q. CATIVS LIBO NEPOS — CENTVRIO LEG. III — CYRENAICAE SCV. — TVM ET. LANCEAM. D. D. — (haut. 0,05 ; larg. 0,14 centim.) *Vihanissa*, *Vihansa* aurait pu être la divinité topique de Wihogne à 1 1/2 lieue de Tongres sur la route de Liége à Tongres et près de l'ancienne chaussée romaine, *Wihogne* se serait appelée VIHANA, dont VIHANISSA, VIHANSA.

puis dans *tar*ISSA (contracté en *tarse* au génitif) (lame de Poitiers).

Le suffixe en ISSA se reproduit dans la basse latinité : *abbat*ISSA et aussi dans le français actuel *gén*ISSE ; dans le wallon de Liège : *boteresse* (1). Au fond le suffixe ISSOS, ISSA équivaut à ICUS, ICA.

Et voici ce qui rend cette thèse encore plus évidente ; là où nous trouvons en gaulois *toutissos*, on a en ombrien *totcus*, en osque *touticus*. En ombrien *tota* ou *tuta* signifie ville, en osque *touta* a le même sens. Tite-Live (XXIII, 35) dit : *summus magistratus erat Campanis tuticus* (2).

C. INUS, ANUS, etc., gaulois : INOS, etc.

Le suffixe latin ĭNUS, īNUS, āNUS que l'on trouve dans *fagĭnus*, *canīnus*, *Paulīnus*, *Florentīnus*, *Romānus*, de *fagus*, *canis*, *Paulus*, *Florentia*, *Roma* se représente en gaulois dans :

a) INOS. *Belinos* (méd.), *Cavarinus* (César).

b) ENOS. *Epenos* (méd.) (voyez p. 75) dérivé de *epos* (cheval).

c) ANOS. *Coggenolitanos* (Alleyns), *Convictolitanus* (César), *Senani* (autels de Paris).

d) ONOS. *Santŏnos*, *Turŏnos*, DIV*ŏna* (3).

Les noms de lieux en INUM, ONUM, ANUM, UNUM révêtent une forme adjective, formée au moyen du suffixe, dont nous nous occupons en ce paragraphe : *Verb*INUM, *Andemat*UNUM (4).

(1) Le suffixe latin en *ix* s'adapte au verbe, comme dans *tutrix*, *protectrix*, dérivés de *tueri*, *protegere*. Nous le retrouvons dans *tutrice*, *protectrice*, et peut-être encore dans *vengeresse*, *traitresse* ; car aujourd'hui les deux suffixes n'en font plus qu'un par suite de la fusion du latin et de l'ancien gaulois.

(2) C. A. Serrure, *Études gauloises*, p. 17. — Pictet, éd. 1868, p. 118 ; Bréal, *Tables Eugubines*, p. 344.

(3) M. d'Arbois de Jubainville (*Revue celtique*. 1888, p. 124) traduit *divŏna* par « la divine ». Il semble donc rejeter l'interprétation de *ŏna* par « source », traduction en effet bizarre, à laquelle un passage d'Ausone a donné naissance. On a cru que le poëte fesait allusion à une *source* tandis qu'il songeait à la *source philologique* du mot *divona*, *divus*.

(4) Nous avons déjà parlé plus haut des fundi désignés par des noms propres, auxquels on avait ajouté le suffixe adjectif ANUS. De même, pour les localités actuelles, toutes celles qui offrent les finales INE, INES, INNE, INNES, ont accompagné originairement un mot latin ou gaulois quelconque exprimant « terre », « plaine », ou une idée similaire. Chotin (p. 30)

D. AVUS, IVUS, gaulois AVOS.

Ces suffixes ayant toujours le même sens que les précédents se rencontrent en latin dans *oct*AVUS, de *octo* ; *aest*IVUS, de *æstus*. Ils sont également gaulois tout au moins le premier : *Segusiavi* (Méd., et Jules-César).

La forme renforcée en AVIUS, qui est souvent de basse latinité se rencontre peut-être dans *Menapii* (qui pourrait être une variante de *Menabii*, *Menavii*).

Le suffixe AVIUS se retrouve en gaulois dans Britovius, surnom de mars (inscr. de Nîmes); en ombrien dans *Grab*ovios (1).

E. ARIS, latin.

Le suffixe latin ARIS se retrouve en ombrien dans *Staflaris* ; nous ne l'avons pas rencontré en gaulois que dans la forme renforcée ARIUS, ERIUS.

a) AR*ius*, dans les *crupellarii*, ces lutteurs de cirque, qui marchaient écrasés sous le poids de leur armure (Tacite, *Annales*. III, c. 43).

b) ERIOS, dans *Luxterios* (méd.), le même que *Lucterius* (César).

F. ALIS, ILIS, gaulois ALOS, etc.

Les suffixes latins en ALIS, ILIS ; *triumphālis*, *martialis*, *civīlis*, *sedīle* se retrouvent en gaulois.

donne en autres les exemples suivants : *Gerpines*, (altération de Gerbines), selon lui : plaines productives ; *bosquilines*, *Gaudines*, terres boisées ; *Wastines*, plaines désertes, de *wastum* (latin du moyen-âge) ; *Gravelines*, plaines remplies de gravier. Nous ne garantissons pas *tous* les exemples que donne Chotin ; mais la règle, énoncée par lui, est vraie. Nous nous trouvons nécessairement en présence du suffixe adjectif *inus* ; quant à la question de savoir s'il faut sous-entendre un substantif au pluriel ou au singulier : *terræ*, ou *fundus*, nous n'oserions la résoudre. Lès mots ici mentionnés, avant de revêtir la forme adjective étaient des noms communs et non pas noms propres comme ceux dont s'est occupé M. d'Arbois de Jubainville.

Ajoutons ici que les terminaisons en INUS, ONUS, ANUS, UNUS et en INA, ONA, ANA, UNA sont ici équivalentes de celles en INUM, ONUM, ANUM, UNUM.

(1) Allmer, *Revue épigr.* 1888 n° 50 p. 383. — M. Bréal, *tables eugub.* p. 370.

a) ALOS dans *Virotalos* (méd.), *Danotalos* (Autun), *Tanotalos* (Briona).

b) ĭLOS dans *sedĭlon* qui sur l'inscription d'Autun se contracte en *sedlon* (1).

Nous traiterons plus loin encore de la fin de mot si fréquente en gaulois : ILLOS, mais nous la considérerons comme aidant à former un mot asyntactique, dans lequel elle entrerait en composition comme l'équivalent gaulois du pronom démonstratif latin *ille*.

§ 5. D'un suffixe servant à former des ethniques : AS pluriel ATIS.

Nous avons déjà passé en revue parmi les suffixes indiquant une origine, une provenance, les thêmes gaulois en ICOS, ANOS (2) et AVOS, dont le dernier plus particulièrement gaulois se retrouve en *Segusiavi* (César), *Segusiavs* (Méd.).

Les mots qui empruntaient ces suffixes étaient des adjectifs, employés comme tels ou pris comme substantifs, mais il existe en latin une forme substantive pour les noms de peuples et d'habitants de ville. Elle est en AS pluriel ATES (3) ; et nous la rencontrons dans *Ravennas*, *Arpinas*, *Antias*, habitants de Ravenne, d'Arpinum, d'Antium. Nous la retrouvons semblable en gaulois, comme en grec. Ainsi nous avons *Lixovi*ATIS (Méd.), les Lexoviates. Le même suffixe augmente d'un suffixe adjectif d'extraction, d'origine, et l'A remplacé par O, se représente dans : *torikai*OT.. (Méd.) l'habitant de Zurich, et *Sequanoio*-*TUOS*, le Séquanais (4).

(1) Le mot *sedlon* a le même sens que *sedīle* latin, mais l'accent tonique est déplacé, la suppression de l'I dans *sedlon* le prouve. En gaulois on semble donc avoir formé le mot d'un équivalent de *sedĕre* tandis qu'en latin la racine est *sedēre*. Le sens est somme toute le même. Le mot gaulois a son équivalent dans le germanique *setel*.

(2) Latin : *icus* (afi icus), *anus* (Romanus), etc.

(3) Au fond le même suffixe se retrouve dans Σπαρτιαται (Spartiates) et dans *massaliêton* sur les monnaies de Marseille.

(4) Voyez notre 2e *Etude sur la numism. gaul. des Commentaires de César*, p. 37. — A en juger par l'inscription de la pierre de Vaison, le nominatif singulier gaulois était ici : *atis*, en non *as*, puisqu'on a *Namausa*TIS, s'appliquant à un seul nom de citoyen némausate.

§ 6. Des suffixes dans les mots indiquant une profession : O, IO, gaulois U, IU.

Les mots latins en O ou IO employés dans le sens indiqué sont des substantifs, dérivés d'un verbe ou d'un substantif *lud*IO, acteur, de *ludus*, *pell*IO, pelletier de *pellis* ; *caup*O, cabaretier. Nous croyons pouvoir y ajouter *ocel*IO, mot gallo-romain pour : « oiseleur » (1). Il est incontestable que parmi les nombreux mots en U qui nous sont parvenus par l'épigraphie gallo-romaine on doit rencontrer des expressions à ranger sous cette catégorie ; mais nous ne faisons pas ici de lexicographie.

On pourrait demander si *Eburo* n'est pas le qualificatif de ceux, qui s'occupent de la chasse du sanglier (*Ebur*) (2). Cette thèse parait assez soutenable. Nous n'avons qu'un motif d'hésitation, c'est que la terminaison O indique aussi la nationalité par ex. *Vasc*O, *Wal*O ; mais ce dernier terme est de basse latinité (3).

§ 7. DES DIMINUTIFS ET DES AUGMENTATIFS.

A. Des diminutifs et de leur forme supposée en gaulois.

Le diminutif est un suffixe formant un substantif d'un substantif ou d'un adjectif ou un adjectif d'un autre adjectif primitif.

En latin les diminutifs les plus usités sont en *ulus*, en *ellus*, en (i) *culus* et parfois en *unculus* (forme qui se rencontre aussi en ombrien).

(1) Voyez plus loin au § 8.

(2) Le sanglier en gaulois se disait *ebur* (latin *aper*). Sur la pierre du Donon (Vosges) indiquant la frontière entre les Eduens et les Séquanais, (devenus clients des Rémois), on trouve sous le sanglier éduen la légende SURBUR, contraction de *sur-ebur* c.-à-d. *sus-aper*. Voyez C. A. Serrure, *Etudes gauloises. L'épigraphie*, p. 47.

(3) Les *Eburons* pourraient se confondre avec ce peuple gaulois, qui prit part à la grande invasion des Cimbres et des Teutons, et que Tite-Live, Plutarque et les autres auteurs classiques appellent : *Ambrones*. Ceux-ci étaient de la même race que les Ligures. C'est encore Tite-Live qui nous l'apprend. Or la ville d'*Eburonum*, devenue aujourd'hui *Embrun* (prononcé *Ambrun*) faisait partie de l'ancienne Gallo-Ligurie ; cette particularité philologique rapproche singulièrement les deux thèmes : *Eburo* et *Ambro*. Amédée Thierry, *Hist. des Gaulois*, t. II, p. 233 ; — Tite Liv. *Epit.* 68, Strabon IV p. 127 ; Eutrop. 5, *init*.

Aujourd'hui on retrouve en français les diminutifs en EL (devenant EAU) et en ELLE (au féminin). Un diminutif du langage familier est en ET, ETTE, OT, OTTE. Nous ne possédons en latin rien de correspondant à ce dernier, qui est peut-être en rapport d'affinité avec les formes diminutives germaniques et bretonnes (1).

En fait de diminutifs gaulois nous devons mentionner ici deux conjectures très ingénieuses et très heureuses de M. Mowat.

Elles se rapportent 1° aux terminaisons françaises du groupe AT, ET, OT dont on a en cette langue les exemples suivants. AT, ET, OT. *at* : aigl*at* , louv*at*, verr*at* ; ET, ETTE : sach*et* (sac), coch*et* (coq), moll*et* (mol), maisonn*ette* (maison), alou*ette* ; OT, OTTE : bill*ot* (bille), cach*ot* (cache), brul*ot* (brûle), il*ot* (île) etc. 2° aux terminaisons ELLUS, ILLUS (fr. eau, el, elle), agne*au*, (agnéllus), jumeau (geméllus), anne*au* (annéllus), écu*elle* (scu [t] élla), vaisse*au* (vascéllus), oise*au* (aucéllus).

M. Mowat a cru retrouver un exemple de ces dernières dans le mot OCELIO, qui figure comme nom d'homme sur une pierre tombale de Bordeaux où on le voit accompagné d'un petit oiseau, d'un « oisillon » .Il est vrai que M. Ch. Robert a objecté à cette ingénieuse supposition que des oiseaux se retrouvent parfois sur des tombes galloromaines et paraissent être une allusion à l'immortalité de l'âme. Nous sommes portés à accepter à la fois les deux explications, qui ne se heurtent nullement. Seulement pour nous *ocel*io signifie : oiseleur, tandis que « oiseau » en gaulois a du faire OCELOS ou AUCELOS, ce qui est bien près du latin avicellus (par la contraction de *avi* en *au*).

Un diminutif en : EL (non latin) (2) se retrouve (selon Littré), dans le mot SOLEIL, qui en latin se disait *sol*. La forme du simple semble conserver dans le wallon *solo*, le bourguignon *solô*; mais les autres patois de France donnent une forme supposée diminutive, qui se rapproche de celle de la langue littéraire.

On peut encore se demander, si le mot *Mediolanum* ne con-

(1) On retrouve ce même diminutif en breton sous la forme T, (Legonidec, *Gramm. bretonne*), et en germanique le néerlandais accessoire TJ.

(2) Litré v° SOLEIL, (p. 1967) dit que ce mot est emprunté « d'un diminutif non latin ». — En provençal on a sol*elh*, sol*eilh* et dans le dialecte du Berry soul*eil* ou soul*é* ; en picard on dit sol*eu* ou sol*é*.

tient pas un diminutif en,-OL. — Comme l'a prouvé M. Lognon, (1) ce mot ne peut être expliqué par *medium* et *lanum*, interprété comme signifiant : *plaine du milieu.* « Plusieurs localités (observe-t-il) dont le nom dérive de *mediolanum* étaient situés dans une position fort peu centrale. »

On pourait donc être tenté d'y voir un composé de *mattium* (2), mot que Tacite prend dans le sens d'arsenal de guerre, et scinder l'expression en *medi* — OL-*anum*, mais ce point mérite une étude spéciale, qui n'entre pas dans notre plan.

La seconde observation de M. Mowat tend à constater dans le gaulois le diminutif AT, qui est inconnu en latin. A propos d'une inscription portant ANEXTLO (au datif), M. Mowat rappelle une marque de potier avec ANEXTLATI, génitif d'*Anextlatus*. « *Anextlatus*, dit-il est un diminutif d'*Anextillus*, de même que *Divicatus* est celui de Divicus, *Lupatus* celui de *Lupus*, *Caratus* celui de *Carus* (3).

Par rapport à *Anextlatus*, évidemment contracté pour *anextillatus* ou *anextilatus*, il resterait à examiner si on se trouve ici en présence d'un double diminutif comme dans *agnelet*, *enfantelet* ou bien si *anext-illos* forme un mot composé, dans lequel le pronom *illos* entre comme second membre (4). C'est le même problème qui se pose pour : *soleil* (5).

B. Des augmentatifs.

a) du suffixe supposé en OVINDUS (latin ABUNDUS).

Parmi les augmentatifs latins, il en est un que nous croyons pouvoir retrouver en gaulois, c'est celui qui revêt le suffixe ABUNDUS, que nous avons dans *mirabundus*, plein d'admiration,

(1) *Revue celtique*, 1887, p. 378.

(2) Les anciens commentateurs de Tacite lisaient MATTIUM, comme si c'eut été une désignation topographique, mais aujourd'hui il est admis par les meilleurs savants d'Allemagne qu'à la différence de MATTIACUM, l'expression mattium signifie simplement l'arsenal de guerre. Von Virschow, *Verhandel. der Berliner gesellsch. anthropologie*, etc. Berlin, 1882, p. 425.

(3) *Bulletin de la Société des antiquaires de l'ouest*. Poitiers. 1880, p. 504.

(4) Voyez plus loin suffixe *illos*.

(5) Le français *nouvel* est-il bien un diminutif de *novus ?* la forme gauloise supposée *novillos* nous semble plutot revétir un suffixe démonstratif ; car une chose est neuve où elle ne l'est pas.

lacrymabundus, abondant en larmes. Nous avons les thêmes gaulois *penno*VINDOS (méd) et *asco*VINDOS (Inscript.) que nous croyons pouvoir traduire par : riche en pointes de flêches (*pennon*) et riche en arcs (*ascon*). (1). Cependant nous ajouterons encore que l'interprétation des noms propres asyntactiques gaulois exige un redoublement de prudence et de réflexion. Ce qui pourrait faire hésiter par rapport à notre version c'est qu'en latin le suffixe *abundus* est considéré comme entrant en composition avec des verbes, et non avec des substantifs, mais le gaulois a pu posséder des verbes, exprimant l'idée de tirer à la flêche, à l'arc.

b) des mots exprimant l'idée de « revêtu de, *p*ourvu de », au moyen du suffixe ATUS.

Ces mots existent en latin, tels sont *auratus*, *barbatus*, *falcatus* (armé d'une faulx). Tous adjectifs ils sont classés dans les *grammaires latines* comme « dérivés de substantifs » ; or M. d'Arbois de Jubaïnville, (2) a considéré le mot *gæsati* (armés du *gæsum*) comme un participe passé d'un verbe *gaesari*, dont il n'a pas prouvé l'existence en latin. Ce serait encore le cas d'un *verbe gaulois* désignant l'emploi d'une arme ; tout comme dans le paragraphe, qui précède.

(*A continuer.)*

---

(1) La racine gauloise PEN se retrouve dans Ap*pen*ins, Alpes *pen*nines ; de *asc.* à *arc* il y aurait rotacisme ; il est vrai qu'il n'est guère fondé en fait.

(2) *Revue historique* 1885.

LA

DOCTRINE D'ARISTOTE SUR LA TYRANNIE.

Aristote a exposé sa doctrine sur la tyrannie dans la « *Politique* ». C'est par cet ouvrage qu'il tient, avec Platon, le premier rang parmi « les philosophes qui se sont appliqués à comprendre la société et à l'éclaircir sur sa nature et ses réels intérêts. Il en est bien peu dont la gloire ait sanctionné les noms et qui aient été immortalisés par elle : d'abord, Platon (1), Aristote et Montesquieu (2) ; l'un, le fondateur de la morale ; l'autre, l'organisateur de la science ; et le troisième, le plus sagace interprète des lois ; puis, au-dessous d'eux et à des distances diverses, de vigoureux et même de faciles esprits, Polybe (3) et Cicéron (4) dans l'antiquité, Machiavel (5) à l'aurore des temps modernes, Hobbes (6) et Spinosa (7) au 17e siècle, Rousseau (8) sur le seuil de la Révolution française ; les uns ne demandant leurs théories qu'à l'expérience et à l'enseignement de l'histoire, les autres ne les tirant que des déductions de la logique » (9).

La « Politique » est le premier traité scientifique sur l'art de gouverner les peuples : ce qu'on avait dit avant lui sur

(1) Platon : de legg., de Republica.
(2) Montesquieu : Esprit des lois.
(3) Polybe : Historiae.
(4) Cicéron : de legg., de Republica.
(5) Machiavel : le Prince, Discours sur les Décades de Tite-Live.
(6) Hobbes : Leviathan or the matter, form and authority of governement ; De corpore politico ; Elementorum philosophiae sect. tertia « de cive ».
(7) Spinosa : Tractatus politicus in quo demonstratur quomodo societas debet institui ne in tyrannidem labatur et ut pax libertasque civium inviolata maneat.
(8) J. J. Rousseau : le contrat social. — A ces ouvrages il faut ajouter, cependant, quant aux principes de la politique, les Evangiles et certains écrits des Pères de l'Eglise, comme la « Cité de Dieu » de saint Augustin. Pour le moyen âge, on peut citer plusieurs Commentaires sur la Politique d'Aristote ainsi que le livre attribué à Saint-Thomas « de Regimine principum. »
(9) M. Barthélemy-Saint-Hilaire : Polit. d'Arist., Préface VI.

cette matière, Aristote l'a classé, ordonné, et, en y ajoutant bien des idées à lui, il présente un système complet, où tout s'enchaîne dans une unité parfaite.

Tout d'abord, le grand philosophe, recherchant l'origine de la société, constate que « l'homme a été créé pour vivre en société politique, et que celui qui en est exclu par sa nature, et non par l'effet du hasard est un être dégradé ou un être supérieur à l'espèce humaine » (1).

Après avoir établi cette vérité, qui, plus tard, a été méconnue bien des fois, Aristote passe à l'économie qui régit les familles, aux rapports qui existent entre le maître et l'esclave. Il ne se rallie pas au sentiment de ceux qui « soutiennent que le pouvoir du maître sur l'esclave est contre nature, que l'esclavage est une injustice, et que c'est la violence qui l'a produit (2). »

Il croit, au contraire, que « les uns sont naturellement libres et les autres naturellement esclaves et que, pour ceux-ci l'esclavage est utile autant qu'il est juste » (3).

« Quand, dit-il, on est inférieur aux autres autant que le corps l'est à l'âme, ou que la brute l'est à l'homme — et tels sont tous ceux qui ne sont propres qu'aux travaux du corps et qui ne peuvent rien faire de plus parfait — on est esclave par nature (4) ». « Parmi les instruments, les uns sont inanimés, les autres vivants (5) ». « La différence entre l'utilité des animaux domestiques et celle des esclaves n'est pas grande : les uns comme les autres nous aident, par leur corps, à nous procurer ce qui nous est nécessaire à la vie (6). »

A cette théorie de l'esclavage naturel, qui fait tache dans le système d'Aristote, se rattachent deux chapitres sur les sources de la richesse, l'acquisition des biens, le commerce, l'échange. « Ce serait aller trop loin de dire qu'Aristote a fondé l'Economie politique. Le 18e siècle a raison de revendiquer cet honneur pour Quesnay, et surtout pour Adam Smith ; et l'illustre Ecossais n'a rien emprunté à son antique devancier, qu'il n'avait peut-être même pas lu. Mais on peut affirmer sans exagération

(1) Polit. I, 1, 9.
(2) Polit. I, 2, 3.
(3) Polit. I, 2, 15.
(4) Polit. I, 2, 13.
(5) Polit. I, 2, 4.
(6) Polit. I, 2, 14.

que l'Economie politique, avec ses vraies limites, si ce n'est avec tous ses développements, est déjà dans Aristote (1). »

Le 2e livre est un examen critique de la « République » et des « Lois » de Platon ainsi que des constitutions de Milet, de Corinthe, de Sparte, de Carthage et de la Crète.

Le 3e livre contient la distinction des gouvernements en monarchiques, oligarchiques et démocratiques. « Le gouvernement est le souverain de l'Etat. Or, il faut absolument que ce souverain soit un seul individu, ou une minorité, ou la masse des citoyens (2). »

Dans les deux livres suivants (3), Aristote trace le plan d'un Etat parfait. On y trouve des enseignements admirables sur l'Education, inspirés, sans doute, par son maître, Platon, selon qui toute éducation qui n'est pas religieuse est incomplète et fausse.

« On ne saurait nier que le législateur doit s'occuper principalement de l'éducation des enfants. Si elle est négligée dans les Etats, la constitution en reçoit une atteinte funeste.... On est fort loin de s'entendre unanimement sur ce que les jeunes gens doivent apprendre pour arriver à la vertu et à la vie la meilleure. On ne sait non plus si l'éducation doit s'occuper davantage de former l'intelligence ou le cœur, s'il faut apprendre à la jeunesse les choses dont elle a besoin dans la vie ou les arts qui conduisent à la vertu. Tous ces systèmes ont trouvé des partisans. Se préoccuper partout des idées d'utilité ne convient nullement aux âmes nobles, aux hommes libres.

.... Que les magistrats chargés de l'éducation choisissent avec le plus grand discernement les contes et les fables qu'on racontera aux jeunes gens. Comme tout ce qui frappe leurs regards et leurs oreilles fait une impression sur eux, il faut leur épargner tout ce qui est indigne d'un homme libre. Le législateur devra sévèrement bannir de sa cité l'indécence des propos. Des propos indécents aux choses déshonnêtes il n'y a qu'un pas.... Nous prescrivons également et les peintures et les représenta-

(1) Barthélemy-Saint-Hilaire, Pol. d'Arist. préface LXII.

(2) Arist., Pol. III, 5, 1.

(3) Nous suivons l'ordre des livres adopté par M. Barthélemy-Saint-Hilaire, dont nous avons consulté également la traduction, et à sa suite par MM. Spengel et Suzemihl. Dans les anciennes éditions, les livres IV et V sont placés le septième et le huitième.

tions obscènes. Que le magistrat veille à ce qu'aucune statue, aucun dessin ne rappelle des idées de ce genre (1). »

Au 6e livre, l'auteur insiste sur l'excellence politique de la classe moyenne. « S'il est vrai que le bonheur consiste dans la vertu qui ne rencontre point d'obstacles, et que la vertu est un milieu entre deux extrêmes, il s'ensuit évidemment qu'en fait de fortunes, la moyenne propriété sera la meilleure de toutes. Elle obéit le plus facilement à la raison ; au contraire, celui qui, dans une trop large mesure, a eu en partage la beauté, la force, la naissance, les richesses, de même que celui qui est épuisé de faiblesse, accablé par la pauvreté et l'humiliation, n'écoute la raison que difficilement. Les premiers deviennent audacieux et sont poussés aux grands attentats : les autres sont fourbes et fripons dans les petites choses : les crimes, en effet, se commettent les uns par orgueil, les autres par perversité (2). »

Le 6e livre renferme également la théorie des trois pouvoirs, que Montesquieu a empruntée à Aristote.

« Il y a dans tout Etat trois parties, et un sage législateur s'appliquera à bien régler les attributions de chacune d'elles. Si ces parties sont bien ordonnées, la constitution elle-même est bonne.

Le premier de ces trois pouvoirs est celui qui délibère sur les affaires publiques ; le second est le corps des magistrats, le troisième est le pouvoir judiciaire (3). »

L'organisation de ces trois pouvoirs dans la démocratie et dans l'oligarchie forme le contenu du 7e livre.

Enfin, dans le dernier livre, Aristote traite le sujet des révolutions. « Ici il n'est pas seulement supérieur à Platon ; il est supérieur à tout ce qui a suivi, et jusqu'à ce jour il est absolument sans rival... La vue du philosophe a été si perçante et si sagace qu'aujourd'hui même, avec deux mille années d'expérience de plus, avec cette variété infinie de phénomènes nouveaux qu'elles ont fournis à l'histoire des sociétés humaines, il serait difficile de dire plus que n'en a dit Aristote. Il n'est pas une de ces grandes catastrophes politiques venues après lui,

(1) Polit. V, 1, 2-3; IV, 1, 5 et 7.
(2) Pol. VI, 9, 2-4.
(3) Pol. VI, 11, 1.

qui ne rentre dans les cadres qu'il a tracés à l'avance ; et l'on n'a pas à presser beaucoup ses théories pour en faire sortir comme d'infaillibles prédictions (1). »

De tous les livres de la Politique, le huitième est le plus important pour la question qui nous occupe. C'est là qu'Aristote a développé sa manière de voir sur la tyrannie, sa nature, ses formes, ses origines, les moyens qui la conservent, les causes qui la ruinent.

I.

Nature de la tyrannie.

« La tyrannie, dit Aristote, est une déviation de la royauté, une monarchie qui n'a pour objet que l'intérêt personnel du monarque (2). »

« Le roi a pour mission de veiller à ce que ceux qui possèdent n'éprouvent aucune injustice, et le peuple aucun outrage, aucune violence. Le but du tyran, c'est la puissance ; celui du roi, c'est la vertu. Le tyran veut primer par l'argent ; le roi par l'honneur. La garde d'un roi se compose de citoyens ; celle d'un tyran, d'étrangers (3). »

« La tyrannie, dit-il encore, se compose des éléments de l'oligarchie extrême et de la démagogie ; aussi est-elle pour les sujets le plus funeste des gouvernements, parce que, composée de deux systèmes mauvais, elle réunit les écarts et les vices de l'un et de l'autre (4). Se défier absolument des masses, leur enlever le droit de posséder des armes, vexer le peuple, éloigner les citoyens de la cité, les disperser, c'est ce qu'il y a de commun à l'oligarchie et à la tyrannie. Comme la démocratie, la tyrannie fait la guerre aux citoyens puissants : elle les détruit sourdement ou par la force, elle les bannit comme ennemis du prince, à qui ils suscitent partout des embarras. Elle sait que c'est des rangs des hautes classes que sortent contre elle les conspirations, parce que les uns ambitionnent eux-mêmes le

(1) Barth.-Saint-Hilaire, Pol. d'Ar. préf. LXIX.
(2) III, 5, 4.
(3) VIII, 8, 6.
(4) VIII, 8, 1.

pouvoir et que les autres ne veulent pas être esclaves. Voilà ce que conseillait Périandre à Thrasybule en coupant les épis qui dépassaient les autres : c'était lui dire qu'il fallait toujours se défaire des citoyens qui se font remarquer (1). »

Formes de la tyrannie.

Dans la suite des temps, la tyrannie a revêtu une triple forme.

« Les tyrannies les plus anciennes sont celles de rois foulant aux pieds les coutumes et les lois du pays, et prétendant à une autorité despotique (2) ». « Les barbares et surtout ceux de l'Asie, qui ont plus de disposition pour la servitude que les Grecs et les Européens, supportent le joug du despotisme sans peine et sans murmure. De telles royautés sont tyranniques, mais elles n'ont rien à craindre, parce qu'elles reposent sur la loi et l'hérédité (3). »

« D'autres tyrannies ont été fondées par des hommes parvenus en vertu d'une élection aux premières magistratures, parce que jadis le peuple donnait, pour beaucoup d'années, tous les emplois de l'Etat et toutes les fonctions religieuses (4). » On les nomme aesymnéties. « L'aesymnétie est une tyrannie élective, se distinguant de la royauté barbare, non en ce qu'elle n'est pas légale, mais seulement en ce qu'elle ne vient pas des aïeux et qu'elle n'est pas transmise aux descendants. Les aesymnètes recevaient leurs pouvoirs, tantôt pour la vie, tantôt pour un temps ou un fait déterminé. C'est ainsi que les habitants de Mitylène élurent Pittacus, pour repousser les bannis, qui avaient à leur tête Antiménide et Alcée, le poète. Alcée lui-même nous apprend dans un de ses Scolies que Pittacus fut élevé à la tyrannie ; il y reproche à ses concitoyens «« d'avoir proclamé Pittacus, l'assassin de son pays, tyran de cette ville malheureuse et désolée » ».

« Les aesymnéties anciennes ou actuelles tiennent, et de la

(1) VIII, 8, 7.
(2) VIII, 8, 3.
(3) III, 9, 3.
(4) VIII, 8, 3.

tyrannie par le pouvoir absolu qui leur est remis, et de la royauté par l'élection qui les a créées, et par la soumission qui est volontaire (1). »

« Reste une troisième espèce de tyrannie qui semble mériter plus particulièrement ce nom, et qui correspond à la royauté absolue. Elle est le gouvernement d'un seul qui, loin de toute responsabilité, commande à des hommes valant autant et mieux que lui, et qui règne pour son profit et non pour l'avantage de ses sujets. Aussi l'obéissance est-elle forcée ; car il n'est pas un cœur libre qui supporte patiemment une semblable domination (2). »

Causes de la tyrannie proprement dite.

Ce qui engendre la tyrannie sous cette dernière forme, c'est une révolution dans les états démocratiques (3).

« Dans la démocratie, les révolutions naissent avant tout de la turbulence des démagogues. Ils poursuivent, par leurs dénonciations, les riches jusque dans leur vie privée. Dans les affaires publiques, ils ameutent la foule contre eux et les contraignent ainsi à se réunir : car la communauté de crainte rapproche les ennemis les plus irréconciliables. On peut se convaincre que les choses se sont passées ainsi dans beaucoup d'Etats. A Cos, la démocratie fut renversée par les agissements des démagogues, contre lesquels les principaux citoyens se coalisèrent. A Rhodes, les démagogues, qui avaient introduit la solde, empêchèrent de payer le prêt qui était dû aux commandants des galères ; et ceux-ci, se voyant menacés de poursuites judiciaires, n'eurent d'autre ressource que de conspirer et de renverser le gouvernement populaire. A Héraclée, peu de temps après la colonisation, les démagogues amenèrent aussi la destruction de la démocratie. Par suite de leurs injustices, les citoyens puissants quittèrent la ville ; mais les exilés se réunirent, et, revenant contre le peuple, ils lui arrachèrent tout son pouvoir. La démocratie de Mégare fut anéantie à peu près de la même façon.

(1) III, 9, 5-6.
(2) VI, 8, 3.
(3) VIII, 4.

Les démagogues, firent bannir plusieurs des principaux citoyens, pour confisquer leurs biens au profit du peuple ; en peu de temps le nombre des exilés était assez grand ; ils revinrent et, après avoir défait le peuple en bataille rangée, ils établirent un gouvernement oligarchique. Tel fut aussi, à Cume, le sort de la démocratie, que renversa Thrasymarque. Parcourez l'histoire des révolutions dans d'autres Etats encore, et vous verrez que la marche la plus habituelle en est celle-ci : tantôt les démagogues, voulant se rendre agréables au peuple, soulèvent les classes supérieures d'état par les injustices qu'ils commettent envers elles ; ils demandent le partage des terres, ils diminuent les revenus des riches, qu'ils chargent de toutes les dépenses publiques ; tantôt ils les calomnient pour obtenir la confiscation de leurs fortunes. Dans les temps reculés, quand le même personnage était démagogue et général, le gouvernement se changeait ordinairement en tyrannie, et presque tous les anciens tyrans ont commencé par être démagogues. Si cela n'arrive plus aujourd'hui comme autrefois, la raison en est simple : à cette époque, les démagogues sortaient des rangs des généraux : car personne n'avait appris l'art de bien dire.

Aujourd'hui, grâce au progrès de la rhétorique, il suffit de savoir bien parler pour arriver à être chef du peuple ; mais les orateurs, à cause de leur ignorance des affaires militaires, ne prennent pas les armes pour s'emparer du pouvoir, ou du moins la chose est fort rare.

Ce qui rendait aussi les tyrannies plus fréquentes alors, c'est que l'on confiait à certains magistrats de très grands pouvoirs. A Milet, le prytanée s'est transformé en tyrannie, parce que le magistrat revêtu de cette fonction avait la direction suprême d'affaires nombreuses et importantes. On peut ajouter encore qu'à cette époque les villes étaient fort petites, et le peuple vivait surtout à la campagne, occupé aux travaux des champs. Dès que ses chefs étaient d'habiles militaires, ils usurpaient aisément la tyrannie. C'était toujours en gagnant la confiance du peuple qu'ils arrivaient à leur but ; et cette confiance reposait sur la haine des riches. Pisistrate, à Athènes, excita une sédition contre les gens de la Plaine ; Théagène, à Mégare, égorgea les troupeaux des riches, qu'il surprit sur les bords du fleuve. En accusant Daphnaeus, en se déclarant l'ennemi

des riches, Denys gagna la confiance du peuple, qui le prit pour son ami le plus sincère et le jugea digne d'être son tyran (1). » « Le tyran est tiré du peuple et de la masse contre les citoyens puissants, dont il doit repousser l'oppression (2). »

La tyrannie peut encore s'établir à la suite d'une révolution dans les états oligarchiques.

« Dans les oligarchies, les causes les plus apparentes de bouleversement sont au nombre de deux : l'une, c'est l'oppression des classes inférieures. Alors tout chef est bon à la multitude, et il est accepté surtout lorsqu'il sort des rangs mêmes de l'oligarchie. Tel fut, à Naxos, Lygdamis, qui finit par se faire le tyran de ses concitoyens (3). » « Parmi les causes de révolutions que les oligarchies portent dans leur propre sein, il faut compter même la turbulence des oligarques qui se font démagogues, et ils peuvent y être de deux sortes. D'abord, le démagogue s'élève parmi les oligarques eux-mêmes, quelque peu nombreux qu'ils soient ; ainsi, à Athènes, Chariclès et ses partisans acquirent une grande influence en flattant sans cesse leurs collègues. Phrynichus joua le même rôle parmi les Quatre-Cents. Ou bien les membres de l'oligarchie se font les chefs des classes inférieures ; ainsi à Larisse, les Gardiens de la cité se firent les flatteurs du peuple, qui avait le droit de les nommer. C'est le sort de toutes les oligarchies où la classe qui donne les fonctionnaires à l'Etat, ne les nomme pas, mais où ces fonctions, tout en étant le privilège de grandes fortunes et de quelques coteries, sont cependant soumises à l'élection des guerriers ou du peuple (4). »

« Les oligarchies sont encore exposées à des révolutions lorsque les oligarques ont dissipé leur fortune personnelle par des excès. Ces hommes-là cherchent à tout bouleverser, et ils conspirent pour s'emparer eux-mêmes de la tyrannie ou bien pour y porter d'autres, comme, à Syracuse, Hipparinus la préparait pour Denys (5). »

« La révolution atteint les oligarchies en temps de guerre aussi bien qu'en temps de paix. Pendant la guerre, le gou-

(1) VIII, 4, 1-6.
(2) VIII, 8, 2.
(3) VIII, 5, 1.
(4) VIII, 5, 5.
(5) VIII, 5, 6.

vernement se défiant du peuple, se voit forcé d'employer des troupes étrangères. Alors, ou le chef de l'armée s'empare de la tyrannie, comme Timophane à Corinthe ; ou bien, si les généraux sont nombreux, ils créent pour eux-mêmes la dynastie. En temps de paix, les oligarques, par suite de la défiance mutuelle qu'ils s'inspirent, remettent la garde de la cité à des soldats sous le commandement d'un chef étranger aux partis, mais qui souvent sait devenir le maître de l'un et de l'autre. Voilà ce que fit, à Larisse, Limos, sous les Aleuades ; voilà ce qui arriva à Abydos sous le règne des associations oligarchiques, dont l'une était celle d'Iphiade (1). »

Moyens de conservation pour les tyrannies.

Les tyrannies fondées par la révolution se maintiennent de deux manières absolument opposées.

« La première est traditionnelle et mise en usage par presque tous les tyrans. C'est Périandre de Corinthe qui a inauguré ce régime, dont la monarchie des Perses peut offrir aussi bon nombre d'exemples. Réprimer toute supériorité qui s'élève ; se défaire des gens de cœur ; défendre les repas communs et les associations ; interdire l'instruction, ne permettre aucune institution de ce genre, prévenir tout ce qui donne ordinairement confiance en soi et dans les autres ; empêcher les loisirs et toutes les réunions « où l'on peut trouver des amusements communs ; tout faire pour que les sujets restent inconnus les uns aux autres, parce que les relations amènent une mutuelle confiance ; de plus, forcer les citoyens de se montrer en public et de sortir fréquemment pour être mieux au courant de ce qu'ils font, et les avilir en les tenant dans un perpétuel esclavage : ces moyens, employés par les monarques des Perses et des barbares, sont tous dans l'esprit de la tyrannie et tendent tous au même but. En voici d'autres : tâcher de savoir tout ce qui se dit, tout ce qui se fait parmi les sujets : avoir des espions pareils à ces femmes appelées à Syracuse les délatrices ; envoyer, comme Hiéron, des gens pour tout écouter dans les sociétés, dans les réunions, parce qu'on est moins franc quand

(1) VIII, 5, 9.

on redoute l'espionnage, et que si l'on parle librement, le tyran l'apprendra ; semer la discorde et la calomnie parmi les citoyens ; mettre aux prises les amis avec les amis, le peuple avec les grands, les riches entre eux. Un autre principe de la tyrannie est d'appauvrir les sujets pour qu'ils n'aient pas les moyens d'entretenir des soldats, et qu'occupés à gagner leur vie de chaque jour, ils ne trouvent pas le temps de conspirer. C'est dans cette vue qu'ont été élevées les pyramides d'Egypte, les monuments sacrés des Cypsélides, le temple de Jupiter Olympien par les Pisistratides, et les grands ouvrages de Polycrate à Samos, travaux qui n'ont tous qu'un seul et même objet, l'occupation constante et l'appauvrissement du peuple. Tel est encore le but des impôts élevés. A Syracuse, sous Denys, les contributions avaient, en cinq ans, absorbé toute la fortune des sujets. Le tyran aime aussi à faire la guerre pour occuper ses peuples et leur inspirer le besoin perpétuel d'un chef militaire. Les rois s'appuient sur des amis dévoués, le tyran se défie le plus de ses amis, parce que, si tous les sujets veulent le renverser, ses amis sont surtout en position de le faire.

Les vices que présente la démocratie extrême se retrouvent dans la tyrannie : licence accordée aux femmes dans l'intérieur des maisons pour qu'elles trahissent leurs maris ; licence accordée aux esclaves pour la même raison ; car le tyran n'a rien à redouter des esclaves et des femmes ; au contraire, ils sont très partisans de la tyrannie et de la démagogie, qui les laissent vivre à leur gré. Le peuple aussi fait le monarque ; et voilà pourquoi le flatteur est en haute estime auprès de la foule comme auprès du tyran. Près du peuple, on trouve le démagogue, qui est pour lui un véritable flatteur ; près du despote, on trouve ses vils courtisans, et la flatterie ne rougit pas de ramper et de s'avilir. Aussi la tyrannie n'aime-t-elle que les méchants, parce qu'elle aime la flatterie, et qu'il n'est point de cœur libre qui s'y abaisse. L'homme de bien sait aimer, mais il ne flatte pas. De plus, les méchants lui sont utiles pour exécuter ses projets pervers : « Un clou chasse l'autre, » dit le proverbe.

Le propre du tyran est de ne point aimer les hommes graves et libres ; car il prétend posséder seul ces qualités ; et celui

qui saurait sauvegarder vis-à-vis de lui sa dignité et son indépendance, anéantirait cette supériorité de maître que la tyrannie revendique pour elle seule. Le tyran hait donc de telles gens comme des ennemis de son gouvernement. Il est encore dans son caractère d'inviter à sa table et d'admettre dans son intimité des étrangers plutôt que des nationaux : il regarde ceux-ci comme des ennemis ; ceux-là ne lui paraissent pas agir contre lui.

Toutes ces manœuvres et tant d'autres du même genre, que la tyrannie emploie pour se maintenir, sont d'une profonde perversité. Tous ces moyens peuvent être classés sous trois chefs principaux, qui sont le but de la tyrannie : d'abord, l'abaissement moral des sujets ; car des âmes avilies ne pensent jamais à conspirer ; en second lieu, la défiance des citoyens les uns à l'égard des autres ; la tyrannie ne peut être renversée tant qu'il n'y a pas de confiance mutuelle dans une partie des citoyens. Aussi, le tyran poursuit-il les hommes de bien comme des ennemis de sa puissance, non pas seulement parce que ces hommes-là ne supportent pas le despotisme comme des esclaves, mais encore parce que tous peuvent compter sur eux et qu'ils sont incapables de se trahir entre eux ou de trahir qui que ce soit. Enfin, le troisième objet que poursuit la tyrannie, c'est l'affaiblissement des sujets ; car on n'entreprend guère une chose impossible, ni par conséquent de détruire la tyrannie quand on n'a pas les moyens de la renverser.

Telle est la première méthode de conservation pour les tyrannies.

Il y en a une autre, presque tout opposée à celle que nous venons d'exposer. On peut la tirer de ce que nous avons dit des causes qui ruinent les royautés ; car de même que la royauté se détruit quand elle se rapproche de la tyrannie, de même la tyrannie se maintient en devenant plus royale.

Seulement, qu'elle tâche d'avoir toujours la force nécessaire pour gouverner, non pas seulement avec l'assentiment général, mais aussi malgré la volonté générale ; renoncer à ce point, ce serait renoncer à la tyrannie même.

Mais cette base nécessaire une fois assurée, le tyran doit pour tout le reste se conduire comme un véritable roi, ou du moins en prendre les dehors et jouer adroitement son rôle.

D'abord, il paraîtra s'occuper avec sollicitude des intérêts publics. Pour ne pas irriter le peuple, il se gardera bien de dissiper les biens de l'Etat et de prodiguer ce qu'il tire des fatigues et de la sueur de ses sujets, à des courtisanes, à des étrangers, à des artistes. Il rendra compte des recettes et des dépenses, chose que du reste quelques tyrans ont faite ; car celui qui gouverne de la sorte paraîtra un administrateur plutôt qu'un despote : il n'a point à redouter, d'ailleurs, de jamais manquer de fonds tant qu'il reste maître absolu du gouvernement. S'il est obligé de passer à l'étranger, il vaut mieux avoir ainsi placé son argent plutôt que de laisser derrière lui des trésors entassés : ceux à la garde de qui il confierait de grandes richesses seraient tentés de s'emparer eux-mêmes du pouvoir. Les gardiens sont pour le tyran qui se déplace, plus redoutables que les autres citoyens : ceux-ci le suivent dans la guerre, tandis que ceux-là restent dans la ville. D'un autre côté, en levant des impôts, des redevances, il faut qu'il semble n'agir que dans l'intérêt de l'administration publique, et seulement pour avoir des ressources en cas de guerre ; en un mot, il doit paraître le gardien et le trésorier des finances de l'Etat et non de sa fortune personnelle.

Il ne se montrera ni sévère ni brusque ; mais son attitude sera grave, de sorte que ceux qui l'approchent, éprouvent moins de crainte que de respect, sentiment si difficile à inspirer, lorsqu'on est voué au mépris. Il doit donc, pour obtenir le respect, même en faisant peu de cas de la vertu, tenir beaucoup au talent militaire et tout faire pour qu'à cet égard on ait une grande opinion de lui. De plus, qu'il se garde bien lui-même, qu'il empêche tous ceux qui l'entourent d'insulter jamais la jeunesse de l'un ou de l'autre sexe. Que ses femmes se conduisent avec la même réserve à l'égard des autres femmes ; car les femmes hautaines ont, par leurs outrages, perdu plus d'une tyrannie. Quant au plaisir, qu'il n'imite pas certains tyrans de nos jours qui, non contents de se plonger dans les jouissances dès le soleil levé et pendant plusieurs jours de suite, veulent encore étaler leurs débauches en public, afin qu'on admire leur bonheur et leur félicité. C'est en ceci surtout que le tyran doit user de modération, et, s'il ne le veut, qu'il sache au moins se dérober aux regards de la foule. L'homme qui est tombé dans le

mépris et qui est facile à attaquer, ce n'est point l'homme sobre, c'est l'homme ivre ; ce n'est point celui qui veille, c'est celui qui dort. Le tyran agira d'après des principes opposés à toutes ces vieilles maximes qu'on dit à l'usage de la tyrannie. Il faut qu'il élève des édifices et embellisse la ville, mais il fera comme s'il en était l'administrateur et non le maître. Surtout qu'il affiche une grande sollicitude pour la religion. On redoute moins l'injustice de la part du prince, lorsqu'on croit qu'il craint les dieux et qu'il fait tous ses devoirs religieux ; et l'on ose moins conspirer contre lui, parce qu'on lui suppose les dieux mêmes pour alliés. Il ne faut toutefois pas que le tyran pousse les apparences de la piété jusqu'à une ridicule superstition. Quand un citoyen se distingue en quoi que ce soit, il faut le combler de tant d'honneurs qu'il ne pense pas pouvoir en obtenir davantage d'un peuple indépendant. Le tyran répartira en personne les récompenses de ce genre, et laissera aux magistrats et aux tribunaux le soin des châtiments. Tout gouvernement monarchique, quel qu'il soit, doit se garder d'accroître outre mesure la puissance d'un individu ; ou, si la chose est inévitable, il faut alors élever aux mêmes honneurs plusieurs autres, parce qu'ils s'observeront réciproquement. S'il faut nécessairement confier à un seul homme de grands pouvoirs, que le tyran ne choisisse pas du moins un esprit audacieux. Les hommes de ce caractère sont toujours prêts à tout entreprendre. D'un autre côté, s'il croit devoir détruire une trop grande puissance, qu'il le fasse par degrés, et qu'il ne lui retire pas d'un seul coup tous ses pouvoirs. Il ne se permettra jamais d'outrage d'aucun genre ; il en évitera surtout deux : c'est de porter la main sur qui que ce soit, et d'insulter la jeunesse. Cette circonspection est particulièrement nécessaire à l'égard des personnes jalouses de leur honneur. Les âmes cupides ne souffrent pas qu'on les froisse dans leurs intérêts d'argent ; mais les âmes fières et honnêtes sont indignées bien davantage d'une atteinte portée à leur honneur. Il faut ou ne pas sévir contre des hommes de ce caractère, ou bien si le tyran leur inflige des punitions, qu'il ait l'air de le faire comme un père qui châtie ses enfants, et non pas comme un maître qui méprise ses sujets.

Parmi les ennemis qui en veulent à la personne même du

tyran, ceux-là sont les plus dangereux et les plus à surveiller qui ne tiennent point à leur vie pourvu qu'ils aient la sienne. Il se défiera donc surtout de ceux qui se croient insultés dans leur personne ou dans celle de leurs proches et de leurs amis. Quand on conspire par ressentiment, on ne s'épargne pas soi-même, et ainsi que le dit Héraclite : « Le ressentiment est bien difficile à combattre, car il met sa vie à l'enjeu. » Enfin, comme l'Etat se compose de deux partis, les pauvres et les riches, il persuadera aux uns et aux autres qu'il n'y a de salut pour eux que dans le maintien de son autorité, et il préviendra entre eux toute injustice mutuelle. Mais si l'un des deux partis est plus fort que l'autre, il s'attachera à le gagner : si son gouvernement a un tel appui, il ne sera pas forcé ou de donner la liberté aux esclaves, ou de défendre aux citoyens d'avoir des armes. Ce parti qui est venu renforcer son pouvoir suffit pour lui assurer le triomphe contre ceux qui l'attaquent.

Du reste, nous croyons qu'il serait inutile d'entrer dans de plus longs détails. La politique que suit le tyran, est évidemment celle-ci : il faut qu'il paraisse à ses sujets, non point un despote, mais un administrateur, un roi ; non point un homme qui fait ses propres affaires, mais un homme qui administre celles des autres. Il faut que dans toute sa conduite, il recherche la modération, et non pas les excès.

Il faut qu'il s'attire par son affabilité l'affection des grands, et qu'il fasse le démagogue auprès de la foule. Par là, il rendra nécessairement son autorité non seulement plus belle et plus enviable, parce que ses sujets sont meilleurs, et non point avilis, et qu'il ne sera pas toujours haï, toujours craint, mais encore il rendra son autorité plus durable et se corrigera lui-même : il deviendra complètement vertueux ou du moins vertueux à demi, il ne sera jamais tout-à-fait méchant, mais seulement méchant à demi.

Et cependant, les moins durables des gouvernements sont l'oligarchie et la tyrannie. La plus longue tyrannie a été celle d'Orthageras et de ses descendants à Sicyone ; elle a duré cent ans : c'est qu'ils surent traiter leurs sujets avec douceur et se soumettre eux-mêmes en bien des choses à la loi. Clisthène évita le mépris par sa capacité militaire, et, comme les tyrans de Sicyone, il fit beaucoup pour le peuple afin de se concilier

son amour. Il alla même, dit-on, jusqu'à donner une couronne au juge qui avait prononcé contre lui en faveur de son antagoniste ; et au dire de quelques-uns, la statue assise que l'on voit sur la place publique est celle de ce juge. Pisistrate, dit-on aussi, se laissa citer en justice et comparut devant l'Aréopage. La plus longue tyrannie est, en second lieu, celle des Cypsélides, à Corinthe. Elle dura soixante-treize ans et six mois. Cypsèle règna trente ans, et Périandre quarante-quatre ; Psammétique, fils de Gordius, régna trois ans. C'est pour les mêmes raisons qu'à Sicyone s'est maintenue si longtemps la tyrannie des Cypsélides : car Cypsèle était démagogne aussi, et, durant tout son règne, il n'eut pas de satellites. Périandre était un despote, mais un grand général. Il faut citer en troisième lieu, après ces deux premières tyrannies, celle des Pisistratides, à Athènes, mais elle eut des interruptions. Deux fois, durant son règne, Pisistrate dut partir pour l'exil, et de trente-trois ans, il n'en régna que dix-sept ; ses enfants en régnèrent dix-huit ; en tout trente-cinq ans. Viennent ensuite les tyrannies d'Hiéron et de Gélon à Syracuse, et encore ne furent-elles pas longues ; à elles deux, elles durèrent dix-huit ans. Gélon mourut dans la huitième année de son règne ; Hiéron régna dix ans ; Thrasybule fut chassé au bout du onzième mois. Somme toute, la plupart des tyrannies n'ont eu qu'une très courte durée. » (1)

Il y avait trop d'éléments qui menaçaient leur existence. L'injustice, la peur, le mépris poussent les sujets à conspirer contre les tyrans et à les renverser.

(*A continuer*) Prof. THILL.

---

(1) VIII, 9.

LES ADJECTIFS GRECS EN ρο ET EN λο.

CONTRIBUTION A L'ETUDE DE L'APOPHONIE SUFFIXALE ET RADICALE DANS LES LANGUES INDO-EUROPEENNES *(suite)*.

B. Le suffixe primaire est $\frac{\mu o}{\mu \varepsilon}$.

2° Formes en μη-ρό-

209 ἀυχ-μη-ρό-ς, sec ;
ἀυχ-μέ-ω, être desséché ;
ἀυχ-μό-ς, ὁ, dessèchement.
Voyez ἀυχμαλέος n° 367.

210 ἐρυγ-μη-λό-ς, ἐρυγ-μη-ρό-ς qui rote ;
ἐρυγ-μέ-ω, roter,
ἐρυγ-μό-ς, ὁ, rot.

C. Le suffixe primaire est $\frac{\bar{\alpha}, \eta}{\breve{\alpha}}$.

1° Formes en ᾰρό-, ᾰλό-.

α. Série — ε, ο.

Il y a lieu de distinguer deux suffixes primaires $\frac{\bar{\alpha}, \eta}{\breve{\alpha}}$ servant à former des thèmes nominaux féminins :

1° un suffixe $\frac{\bar{\alpha}, \eta}{\breve{\alpha}}$, devant lequel la racine frappée primitivement de l'accent, paraît au degré ο.

2° un suffixe $\frac{\bar{\alpha}, \eta}{\breve{\alpha}}$ portant primitivement l'accent et devant lequel la racine offre le degré faible.

Dans les thèmes dérivés de ces deux espèces de thèmes nominaux féminins en $\frac{\bar{\alpha}, \eta}{\breve{\alpha}}$, au moyen du suffixe secondaire ρό-, λό-, c'est ce suffixe qui porte l'accent. Devant cet accent, le suffixe primaire $\frac{\bar{\alpha}, \eta}{\breve{\alpha}}$ paraît au degré faible et la racine présente le degré qu'exigent ces deux suffixes primaires.

1r Type : Racine degré ο + suff. prim. degré ᾰ + suff. second. accentué ρό-, λό-.

211 κον-α-ρό-ς, fort, énergique ;
κον-ή, ή, action violente, meurtre.
Cfr. καίν-ω * κν̥-ίω, tuer.

La racine est-elle la même que celle qui se trouve dans κτείν-ω * κτεν-ίω ; ou faut-il rapprocher καίν-ω du sanscrit *Çam-?* Voyez *Brugman*. Morphologische Untersuchungen III, p. 207, note 1.

212 ὁμ-ᾰ-λό-ς, uni, plan ;
ὁμ-η, semblable.

213 σοβ-ᾰ-ρό-ς, qui s'agite ;
σόβ-η, ή, queue de cheval.
Cfr. σέβ-ο-μαι.

214 τροχ-ᾰ-λό-ς, arrondi ;
τροχ-ή, ή, course en rond.
Cfr. τρέχ-ω.
Voyez τροχερός n° 81.

2me Type : Rac. degré faible + suff. prim. degré α + suff. second. accenté ρό-, λό-.

215 βλαδ-ᾰ-ρό-ς, mou ;
βλαδ-ή, molle, βλαδ-*βλ̥δ-.
Cfr. sanscrit *mr̥d-u*. Rac. *merd*.

216 πλαδ-ᾰ-ρό-ς, humide ;
*πλαδ-η qui a formé πλαδ-ά-ω * πλ̥δ-
Cfr. πορδ-α-κό-ς, humide. Rac. *perd*

217 σκι-α-ρό-ς, ombreux ;
σκι-ᾱ, ἡ, ombre.
Cfr. σκοι-ό-ς. Voyez σκι-ε-ρό-ς nº 94.
218 στραβ-ᾰ-λό-ς, qui a le corps contourné ;
στραβ-ή, dont les yeux tournent, perverse.
Cfr. στρέφ-ω, ἔ-στροφ-α.
219 χαμ-α-λό-ς, χθαμ-α-λό-ς, qui est à terre.
* χαμ-η dont le locatif s'est conservé dans l'adv. χαμάι
* χαμ-ᾰ-ι.
Cfr. χθόν-ιο-ς, sanscrit *kšamiya-*
Voyez χαμ-η-λό-ς. nº 264.
220 ψεφ-ᾰ-ρό-ς, ténébreux ;
ψέφ-η, ténébreuse.

Ici l'ε ne pouvait être expulsé de la racine, la forme ψφ- n'étant pas exprimable.

Note. La forme 221 στιβ-ᾰ-ρό-ς, épais, compacte, a été créée par analogie. Cfr. στῖβ-η, ἡ, gelée blanche.
Cfr. στέιβ-ω, στοιβ-ή.
Voyez στιφ-ρό-ς nº 17.

β. Série ᾰ, ᾱ [ion. att. η], ω.

222 κᾰθ-ᾰ-ρό-ς libre de, ouvert, pur.
Cfr. sanscrit *çith-i-rá-*
223 ? ψᾱ̆φ-ᾰ-ρό-ς, friable
*ψᾱφ-η qui a formé ψηφ-ά-ω.
Voyez ψαφ-ε-ρό-ς nº 110.

γ. Formes isolées.

Toutes ces formes, bien qu'il soit impossible de fixer la série que parcourent les racines dont elles sont dérivées, sont immédiatement formées d'un thème féminin en $\frac{ᾱ, η}{ᾰ}$.

Le suffixe secondaire ρό-, λό- porte l'accent et le suffixe primaire offre la forme faible ᾰ.
224 ἀκ-α-λό-ς, silencieux ;
ἀκ-ή, ἡ, silence

225 ἀρδ-α-λό-ς, sâle,
ἄρδ-η, ἡ, sâleté.
226 ἀρπ-α-λό-ς, rapace, qui saisit ;
ἅρπ-η, ἡ, faucille.
Voyez ἀρπαλέος n° 336.
227 βρι-α-ρό-ς robuste ;
*βρι-ᾱ qui a donné βρι-ά-ω, rendre robuste.
Voyez βριαρός n° 323.
228 ἱλ-α-ρό-ς, joyeux ;
*ἱλ-η qui a donné ἱλ-ά-ομαι, rendre favorable.
229 κλαδ-α-ρό-ς, brisé ;
*κλαδ-η, qui a donné κλαδ-ά-ω, briser, ébrancher.
Voyez κλαδ-ε-ρό-ς n° 111.
230 κοπι-α-ρό-ς, fatigué ;
κοπί-ᾱ, ἡ, fatigue.
231 λαπ-α-ρό-ς, flasque ;
λάπ-η, ἡ, viscosité.
232 μαδ-α-ρό-ς, glabre ;
*μαδ-η qui a donné μαδ-ά-ω.
233 μυσ-α-ρό-ς, détestable ;
μυσ-ή, détestable.
Voyez μυσερός, n° 112.
234 νε-ᾰ-ρό-ς * νεϜ-ᾰ-ρό-ς, jeune ;
νέ-ᾱ * νεϜ-ᾱ, jeune.
235 πιν-α-ρό-ς, sâle ;
*πιν-η qui a donné πιν-ά-ω, être sâle.
236 φλυδ-α-ρό-ς, moite, flasque ;
* φλυδ-η qui a donné φλυδ-ά-ω devenir moite, flasque.
237 χαλ-α-ρό-ς, lâche, mou ;
*χαλ-η qui a donné χαλ-ά-ω, lacher.
Voyez χαλαρός n° 322.

Remarque. Malgré l'absence d'un thème nominal en $\frac{\bar{\alpha}, \varkappa}{\alpha}$ ou d'un verbe dénominatif en άω, la forme 238 ἰ-α-ρό-ς * ἰσ-α-ρό-ς sémble devoir être placée ici à cause du sanscrit *iš-i-rá-*

δ. Formes analogiques.

A côté des formes que nous venons d'analyser nous avons toujours rencontré soit isolément soit simultanément un thème

nominal féminin en $\frac{\bar{\alpha},\ \eta}{\breve{\alpha}}$ et un verbe dénominatif en άω. Tel n'est pas le cas pour les formes suivantes. Nous en concluons que celles-ci ont été créées par analogie de celles-là.

239 μνι-α-ρό-ς, moussu ;
Cfr. μνί-ο-ν, τὸ, mousse.

240 σιν-α-ρό-ς, nuisible ;
Cfr. σίν-ος, τὸ, dommage.

241 σθεν-α-ρό-ς, fort ;
Cfr. σθέν-ος, τὸ, force.

2° Formes η-ρό-, η-λό-.

242 ἀνι-η-ρό-ς, ἀνι-ᾱ-ρό-ς, affligeant ;
ἀνι-ά-ω, affliger ;
ἀνί-ᾱ, ἡ, affliction.

243 ἀπατ-η-λό-ς, trompeur ;
ἀπατ-ά-ω, tromper.
Voyez ἀπατηλός à côté de ἀπατέω, n° 138.

244 ἀτ-η-ρό-ς, nuisible ;
ἄτ-η, ἡ, fatalité.

245 γε-η-ρό-ς, de terre ;
γέ-ᾱ .ἡ, terre.
Voyez γε-η-ρό-ς, n° 144.

246 δαπαν-η-ρό-ς, dispendieux, dépensier ;
δαπαν-ά-ω, dépenser ;
δαπάν-η, ἡ, dépense.

247 διψ-η-λό-ς, διψ-η-ρό-ς, altéré ;
διψ-ά-ω, avoir soif ;
δίψ-ᾱ, ἡ, soif.
Voyez διψ-η-λό-ς, διψ-η-ρό-ς à côté de διψέ-ω, n° 147 et διψαλέος, n° 340.

248 ἐλαι-η-ρό-ς, d'olivier ;
ἐλαί-ᾱ, olivier.

249 ζω-η-ρό-ς, vivant ;
ξω-ή, ἡ, vie.

250 καρφ-η-ρό-ς, fait de brins de paille ;
κάρφ-η, ἡ, brin de paille.
Voyez καρφαλέος, n° 344 et καρφυρός, n° 299.

251 κνισ-η-ρό-ς, κνισσ-η-ρό-ς, qui exhale une odeur de viande rôtie ;
κνισ-ά-ω, κνισσ-ά-ω, exhaler une odeur de graisse ;
κνῖσ-α, κνίσσ-α, ἡ, fumée de graisse brûlée.
252 λῡπ-η-ρό-ς, affligeant ;
λῡπ-η, ἡ, affliction.
Voyez λυπ-ρό-ς, n° 13 et n° 159.
253 ὀδ-μη-ρό-ς, qui exhale une forte odeur ;
ὀδ-μά-ομαι, fleurer, sentir ;
ὀδ-μή, ἡ, odeur.
Suffixe, $\frac{\mu\bar{\alpha},\ \mu\eta}{\mu\breve{\alpha}}$. Série ο, ω.
Voyez ὀσ-μη-ρό-ς, n° 255 et οδμαλέος, n° 366.
254 ὀδυν-η-ρό-ς, douloureux ;
ὀδυν-ά-ω, causer de la douleur ;
ὀδύν-η, ἡ, douleur.
255 ὀσ-μη-ρό-ς, idem.
ὀσ-μά-ομαι.
ὀσ-μή, ἡ.
Comme ὀδ-μη-ρό-ς, n° 253.
256 ποι-η-ρό-ς, herbeux ;
ποί-ᾱ, ἡ, herbe.
Voyez ποιηρός, n° 188.
257 σιγ-η-λό-ς, σιγ-η-ρό-ς, σιγ-ᾱ-λό-ς, silencieux ;
σιγ-ά-ω, se taire ;
σιγ-ή, ἡ, silence.
Voyez σιγαλέος, n° 356.
258 σιωπ-η-λό-ς, silencieux ;
σιωπ-ά-ω, se taire ;
σιωπ-ή, ἡ, silence.
259 τολ-μη-ρό-ς, audacieux ;
τολ-μά-ω, oser ;
τολ-μή, ἡ, audace.
260 τρυφ-η-λό-ς, τρυφ-η-ρό-ς, délicat, mou ;
τρυφ-ά-ω, vivre dans la molesse ;
τρυφ-ή, ἡ, mollesse.
Voyez τρυφ-ε-ρό-ς, n° 122.
261 τυχ-η-ρό-ς, fortuit ;
τύχ-η, ἡ, fortune, sort.
Cfr. τέυξ-ο-μαι. Série —, *e*, *o*.

262 φαλ-ᾱ-ρό-ς, φαλ-η-ρό-ς, brillant ;
φαλ-ή, brillante.
263 φυζ-η-λό-ς, fuyard ;
φυζ-ά-ω, mettre en fuite ;
φύζ-α, ἡ, fuite.
Cfr. φεύγ-ω. Série —, *e*, *o*.
264 χαμ-η-λό-ς, qui est à terre.
* χαμ-η, dont le locatif s'est conservé χαμάι * χαμα-ι.
Voyez χαμαλός, χθαμαλός, nº 219.

Remarque. La forme 265 τρυχ-η-λό-ς, τρυχ-η-ρό-ς, déguenillé (Cfr. τρύχ-ός, τὸ haillon) a subi l'analogie des formes précédentes en η-ρό-, η-λό-.

D. Le suffixe primaire est $\frac{\varepsilon\upsilon}{\upsilon}$.

Devant le suffixe primaire $\frac{\varepsilon\upsilon}{\upsilon}$ qui porte l'accent, la racine est dégradée. Elle paraît en général au degré faible.

Lorsque le suffixe secondaire ρο-, λο- vient s'ajouter à un thème nominal primaire en $\frac{\varepsilon\upsilon}{\upsilon}$ deux cas sont à distinguer :

1º Les thèmes secondaires en ρο-, λο- composés de la racine, plus le suffixe primaire sous la forme υ, plus le suffixe secondaire ρο-, λο- forment un tribraque (◡ ◡ ◡).

Dans ce cas, le suffixe secondaire porte l'accent, le suffixe primaire prend la forme non élargie υ et la racine se trouve au degré exigé par le suffixe primaire, c'est-à-dire, au degré faible.

La forme nominale en $\frac{\varepsilon\upsilon}{\upsilon}$ peut ne pas se rencontrer de fait en grec.

Rappelons encore que la forme radicale normale peut remplacer la forme faible dans le cas où celle-ci ne pourrait se prononcer.

α. Série —, *e*, *o*.

266 βδελ-υ-ρό-ς, dégoutant ;
Cfr. βδόλ-ο-ς, ὁ, vent laché.
La forme régulière serait * βδαλ-υ-ρό-ς * βδλ-υ-ρό-ς.

267 δαυ-λό-ς, touffu, * δα(σ)-υ-λό-ς * δν̥(σ)-υ-λό-ς.
Cfr. δασ-ύ-ς, lat. *dens-us.*

268 ἐχ-υ-ρό-ς, fort.
La forme régulière serait * σχ-υ-ρό-ς qui se trouve dans ἰσχυρός qui a emprunté son ι à ἴσχ-ω *σί-σχ-ω. Rac. σεχ.
Hésiode a ὀχ-υ-ρό-ς.
Voyez σχε-ρό-ς, n° 25.

269 λευ-ρό-ς, glissant * λε(F)-υ-ρό-ς.
La forme régulière serait * λι(F)-υ-ρό-ς.
Cfr. λει-ό-τη-ς * λειF-ο-τη(τ)-ς.

270 λιγ-υ-ρό-ς (hom.), qui rend un son clair ;
λιγ-ύ-ς (hom.), clair, aigu.

271 παχ-υ-λό-ς, un peu épais, * πν̥χ-υ-λό-ς.
πᾰχ-ύ-ς, épais, * πν̥χ-ύ-ς.
Cfr. lat. *pinguis*, * *penguis* * pn̥g-.

272 τραυ-λό-ς, qui balbutie, * τρα(σ)-υ-λό-ς, * τρν̥(σ)-υ-λό-ς.
Cfr. sanscrit *trš-u-* ; τρέ-ω * τρέ(σ)-ω = sscrt *tras-ā-mi.*

273 φλεγ-υ-ρό-ς, enflammé.
La forme régulière serait * φλαγ-υ-ρό-ς, * φλ̥γ-υ-ρό-ς.
* φλεγ-υ- dans φλεγ-ύ-ᾱς, aigle au plumage de feu.
Cfr. φλογ-μό-ς.
Voyez φλογ-ε-ρό-ς, n° 87.

274 ψεδ-υ-ρό-ς, faux ;
La forme régulière serait * ψυδ-υ-ρό-ς.
Cfr. ψεύδ-ω.
Voyez ψυδ-ρό-ς, n° 22 et ψευδαλέος, n° 415.

β. Série ᾰ, ᾱ (η), ω.

275 γλαμ-υ-ρό-ς, chassieux.
Cfr. λήμ-η, ἡ, * γλήμ-η, chassie.
Voyez λημαλέος, n° 334.

γ. Formes isolées que l'on ne peut ramener à l'une des séries connues.

276 βλοσ-υ-ρό-ς, terrible.

277 γαν-υ-ρό-ς, enjoué, gai.

278 γλαφ-υ-ρό-ς, creux.
279 καπ-υ-ρό-ς, dévorant.
280 κιν-υ-ρό-ς, gémissant.
281 λᾶυ-ρο-ς, large ; * λα(σ)-ύ-ρο-ς, * λα(σ)-υ-ρό-ς.
282 λαμ-υ-ρό-ς, creux.
283 μᾶυ-ρο-ς, obscur, * μα(σ)-ύ-ρο-ς, * μα(σ)-υ-ρό-ς.
284 μιν-υ-ρό-ς, qui chante doucement ;
μιν-ύ-ς, faible, tranquille.
285 μολ-υ-ρό-ς, fatigué.
286 σᾶυ-λο-ς, efféminé, délicat, * σα(σ)-ύ-λο-ς, * σα(σ)-υ-λό-ς.
287 φᾶυ-λο-ς, vil, * φα(σ)-ύ-λο-ς, * φα(σ)-υ-λό-ς.
Cfr. anc. haut allemand *bôsi*. Rac. *bhaus ?*
288 φλᾶυ-ρο-ς, frivole, vain, * φλα(σ)-ύ-ρο-ς, * φλα(σ)-υ-ρό-ς.
289 ψιθ-υ-ρό-ς, qui chuchote.

Remarque. La forme 290 οἰζ-ῡ-ρό-ς, lamentable, à côté de οἰζ-ύ-ς, ἡ, lamentation, fait exception.

2° Les formes secondaires en ρό-, λό- constituent un dactyle (—◡◡).

Dans ce cas le suffixe primaire porte l'accent.

α. Série α, ᾱ (η), ω.

291 ἡδ-ύ-λο-ς, doucereux ;
ἡδ-ύ-ς = sanscrit *svād-ú-* doux.
292 γᾶυ-ρο-ς, hautain, * γᾱ(F)-ύ-ρο-ς.
Cfr. γηθέω. Rac. γᾱF.

β. Formes isolées.

293 ἀγκ-ύ-λο-ς, recourbé, crochu.
Cfr. sanscrit *aṅk-u-rá-*.
294 αἰδ-ύ-λο-ς.
295 αἰμ-ύ-λο-ς, qui séduit en parlant.
296 γογγ-ύ-λο-ς, arrondi.
297 δρῑμ-ύ-λο-ς, aigrelet ;
δρῑμ-ύ-ς, aigre.
298 καμπ-ύ-λο-ς, recourbé.
299 καρφ-υ-ρό-ς, sec.
Voyez καρφηρός, n° 250 et καρφαλέος, n° 344.

300 μικκ-ύ-λο-ς, μικ-ύ-λο-ς, petit.
301 ὀγκ-ύ-λο-ς, volumineux.
Voyez ὀγκηρός, n° 169.
302 στρογγ-ύ-λο-ς, rond, cylindrique.
303 στωμ-ύ-λο-ς, qui parle beaucoup.

Remarque. 1. L'accent de 304 στομ-ύ-λο-ς, a subi l'analogie de 303 στωμύλος ; celui de 305 μωλ-υ-ρό-ς, l'analogie de 285 μολυρός et celui de 299 καρφ-υ-ρό-ς, l'analogie de 250 καρφηρός. 306 ἁλμ-υ-ρό-ς, sâlé, amer, semble faire exception à la règle.

2. Il est probable cependant que même dans ce second cas, c'est-à-dire, dans le cas où la forme secondaire constitue un dactyle, l'accent tonique frappait primitivement le suffixe secondaire λό-, ρό-. Voyez sanscrit *añkurá-* et les quatre formes ἁλμυρός, καρφυρός, μωλυρός et στωμυλός que nous venons de relever comme irrégulières.

E. Le suffixe primaire est $\frac{\varepsilon\iota}{\iota}$.

Les thèmes secondaires en ρο-, λο- composés de la racine, du suffixe primaire $\frac{\varepsilon\iota}{\iota}$ et du suffixe secondaire ρο-, λο- sont peu nombreux. Il semble qu'il faille également les subdiviser en deux groupes selon qu'ils forment un tribraque ou un dactyle.

1° Lorsque ces formes constituent un tribraque, l'accent se trouve sur le suffixe secondaire λό-, ρό-, devant lequel le suffixe primaire $\frac{\varepsilon\iota}{\iota}$ prend la forme faible ι.

307 ζυ-σι-λό-ς, qui se gratte.
ζύ-σι-ς, ἡ, action de se gratter.
Cfr. ζέ-ω. Série —, *e*, *o*.
Voyez ζυ-ρό-ς n° 1 et ζυ-η-ρό-ς n° 168.
308 στροβ-ι-λό-ς, qui se tourne en rond, arrondi.
Série, *e*, *o*.
Voyez στροβε-λός n° 79.

2° Lorsque ces formes constituent un dactyle, l'accent frappe le suffixe primaire qui paraît sous la forme ι.

309 δᾶι-ρο-ς, brûlant, *δᾰF-ί-ρο-ς.
Cfr. δήϊος * δήF-ιο-ς. Rac. δᾱF. Série ᾰ, ᾱ (η), ω.
310 κοῖ-λο-ς, creux, * κωF-ί-λο-ς.
311 κωτ-ί-λο-ς, babillard, trompeur.
312 ὀργ-ί-λο-ς, irascible.
313 ποικ-ί-λο-ς, bigarré.
Cfr. sanscrit *peç-a-lá-*. Rac. *peik*[1]. Série : —, *e*, *o*.

F. Le suffixe primaire est $\frac{\varepsilon\nu}{\nu}$.

Devant ce suffixe, la racine semble toujours présenter le dégré faible.

Lorsqu'à ce thème primaire vient s'ajouter le suffixe secondaire ρο- λο-, celui-ci porte l'accent ; le suffixe primaire se dégrade, prend la forme faible *n*, qui devenant sonante devant ρ ou λ, produit le phonème α.

Ce qui prouve que ρό-, λό- est ici suffixe secondaire et qu'il ne peut s'agir — comme quelques savants semblent l'admettre — d'un suffixe -αρό-, c'est la comparaison des thèmes verbaux formés eux-aussi au moyen du même suffixe primaire.

α. Série —, *e*, *o*.

314 κραδ-α-λό-ς, facile à secouer ; } κραδ- ν̥- } λό-
κραδ-αίν-ω, secouer. } } ίω.
315 λιπ-α-ρό-ς, gras ;
λιπ-αίν-ω, engraisser.
Cfr. sanscrit *lep-a-s* ; ἀ-λείφ-ω, ἀ-λοιφ-ή.

β. Série —, ᾰ, ᾰ́, ᾱ.

316 ἰθ-α-ρό-ς, clair ;
ἰθ-αίν-ω, échauffer.
Cfr. lat. *īd-us*, sc. *noctes*. anc. lat. *aidilis* αἴθ-ω. Rac. *aidh*.
Voyez αἰθαλέος n° 400.

γ. Série ᾰ, ᾱ (η), ω.

317 λαγ-α-ρό-ς, efflanqué.
Cfr. λήγ-ω, ἀλληκ-τό-ς, λωγ-άς.
Le suffixe primaire se retrouve au degré *ōn* dans λαγ-ών, flanc.

δ. Formes isolées.

318 γερ-α-ρό-ς, auguste, vieux ;
Cfr. γέρ-ων, vieillard.
319 νηφ-α-λό-ς, qui s'abstient de vin ;
νηφ-άιν-ω, s'abstenir de vin.
Ce même suffixe primaire se trouve au degré *ōn* dans νήφ-ων.
Voyez νηφαλέος nº 387.
320 ῥυπ-α-ρό-ς, sâle.
ῥυπ-άιν-ω, salir.
321 ὑδ-α-ρό-ς, aqueux,
Le même degré faible du même suffixe primaire se retrouve dans le composé nominal sanscrit *ud-a-prút*, flottant dans l'eau, et comme suffixe secondaire daus le verbe ὑδ-ατ-αίν-ω * ὑδ-ν̥τ-ν̥-ίω.
Voyez ἀν-υδ-ρό-ς nº 7 et ὑδαλέος nº 391.
322 χαλ-α-ρό-ς, lâche ;
χαλ-αίν-ω, lâcher.
Voyez χαλαρός nº 237.

G. Le suffixe primaire est $\frac{\text{F}\varepsilon\nu}{\text{F}\nu}$.

Devant ce suffixe primaire, toutes les racines semblent se dégrader et paraître au degré faible. Devant le suffixe secondaire accentué ρό- λό-, ce suffixe primaire $\frac{uen}{un}$ se dégrade à son tour et prend la forme Fν̥. La nasale devenant sonante devant ρό- λό-, il vient Fα, puis par la chute du digamma intervocalique il se produit une forme en α-ρό-, α-λό-.

323 βρι-α-ρό-ς, robuste ; βρι-άιν-ω, rendre robuste. βρι-Fṿ- } ρό- / ίω-.
Voyez βριαρός n° 227.

324 λι-α-ρό-ς, tiède ;
λι-άιν-ω, rendre tiède.

325 μι-α-ρό-ς, mauvais, souillé ;
μι-άιν-ω, souiller.
Cfr. sanscrit *mī-va-rá-*.

Si le verbe μιάινω n'était pas là pour attester l'existence de ce suffice primaire on pourrait dériver μι-Fα-ρό-ς d'un thème nominale * μι-Fᾱ- dont le locatif s'est conservé dans le composé μι-αι-φόνο-ς, tuant en souillant.

326 πι-α-ρό-ς, πι-α-λό-ς, gras ;
πῑ-άιν-ω, rendre gras.
Cfr. πῖ-ων.
Voyez πι-ε-ρό-ς n° 119 et πι-α-λέ-ο-ς n° 399.

327 χλῑ-α-ρό-ς, (1) χλι-α-ρό-ς (2) chaud.
χλι-άιν-ω, (3) χλι-άιν-ω (4), rendre tiède.
Voyez χλι-ε-ρό-ς n° 97.

On le voit, pour nous, la combinaison suffixale αρό- comprend deux éléments différents : 1° α qui peut avoir une origine diverse, mais qui est toujours la forme faible d'un suffixe et 2° le suffixe secondaire ρό- λό-.

Telle n'est pas la théorie de plusieurs savants et notamment de M. Brugman, l'éminent professeur de Leipzig.

Dans le 1r volume de son *Grundriss der Vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen*, § 287, M. Brugman enseigne que lorsque *r* ou *l* sonantes, sont suivies d'une sonore, elles se déboublent en quelque sorte en une *r* ou *l* sonantes, plus une *r* ou *l* consonnantiques, remplissant les fonctions de *übergangslaut*. Ainsi ἰθαρός aurait pour origine ἰθ-αρό-ς * ἰθ-ρ̥ρό-ς.

Nous admettons avec le maître de la jeune école qu'une

(1) Aristoph. Acharn. v. 975. Magnes dans Athén. XIV p. 646 E.
(2) Nicand. Alexiph. 360. Athén. III p. 126 C.
(3) Aristoph. Lysistr. v. 386 Alexis dans Athén. IX. p. 379 B. Apollonidas Smyrn. dans Anth. Pal. IX, 244. 4.
(4) Aristoph. Eccles. v. 64. Sophocle dans Athén. XIII. p. 604 F. Méléagre dans Anth. Pal. V. 151. 6 ; 165, 4 ; 172, 2 ; XII. 63, 4 ; 125, 8.

vibrante sonante (ρ̥) produit en grec αρ ou ρα. Mais encore faut-il qu'elle soit en réalité vibrante *sonante*, c'est-à-dire, il faut que cette vibrante soit frappée de l'accent syllabique, constitue une syllabe, soit par elle-même, soit avec des consonnes.

Tel est le cas pour les exemples cités par M. Brugman au § 285 : δρακ-ών * δρ̥κ-ών ; τέταρτο-ς ; τέτρατο-ς * τε-τρ̥-το-ς ; πατρά-σι * πα-τρ̥-σι ; ἐμ-πί-πλα-μεν * ἐμ-πι-πλ̥-μέν ; * ουθ-αρ ουθ-ρ̥ ; ἧπ-αρ * ἧπ-ρ̥ ; φρέ-αρ * φρη-Fαρ * φρη-Fρ̥ ; § 286 σπάιρ-ω * σπαρ-ίω * σπρ̥-ίω ; σκάλλ-ω * σκαλ-ίω * σκλ̥-ίω ; § 287 βαρ-ύ-ς * βρ̥-ύ-ς ; τάλ-ᾱς * τλ̥-ᾱς où la sonante se trouve à l'intérieur de la syllabe radicale ou est finale.

Cette sonante n'est devenue sonante que par le retrait de l'accent tonique et la chute d'une sonore antérieure, et comme telle, elle est frappée de l'accent syllabique et chargée de constituer une syllabe.

Mais tel n'est plus le cas pour des formes comme ἰθαρό-ς etc. Expliquer ἰθαρό-ς par ἰθ-αρό-ς *ἰθ-ρ̥ρό-ς *c'est postuler*, *c'est créer* une vibrante sonante qui n'existe pas. Il n'existe en réalite qu'une seule vibrante en fonction consonnantique.

Lorsque, au contraire, nous expliquons l'α de ἰθαρό-ς etc. en disant qu'elle le produit de la nasale sonante ν̥, nous ne créons, nous n'inventons pas cette nasale sonante, elle existe visiblement dans ἰθ-αίν-ω *ἰθ-αν-ίω *ἰθ-ν̥-ίω.

Cette même théorie d'ailleurs, M. Brugman et d'autres savants à sa suite, l'adoptent également pour les suffixes μο- et νο- qu'ils dédoublent respectivement en μ̥μο- et ν̥νο-.

Nous ne croyons pas pouvoir nous ranger à cet avis. Voici pourquoi :

I. *En général.* 1° Tous les savants sont unanimes à reconnaître que deux ou plusieurs suffixes peuvent successivement s'ajouter â une même racine.

Exemples : un suffixe : ποι-μήν ; deux suffixes : πόι-μν-η, ἡ, ποι-μεν-ικό-ς ; trois suffixes : ποι-μνᾶιος *ποι-μν-α-ειο-ς ; ποι-μασία *ποι-μα-σί-ᾱ *ποι-μν̥-τί-ᾱ etc.

2° Il nous paraît inadmissible *qu'un seul et même suffixe* ρό-, μό-, νό- joint à *une seule et même racine* σιν-, ὀρχ-, στεγ- puisse donner simultanément les deux formes différentes, respective-

ment σιν(δ)-ρό-ς et σιναρό-ς ; ὀρχ-μή et ὀρχάμη ; στεγ-νό-ς et στεγανό-ς. Dans les deux cas la racine est la même ; la différence dans les produits obtenus trahit une différence dans les suffixes employés.

3° La seule existence de formes telles que ὀρχ-μή, στεγ-νό-ς etc. prouve que la règle proposée par M. Brugman et ses adeptes n'est pas absolue, sinon les formes ὀρχάμ̥η, στεγανό-ς etc. seraient seules possibles.

Et si cette règle n'est pas absolue, si le seul suffixe νό- ajouté à la racine στεγ- peut produire aussi bien στεγ-νό-ς que στεγ-ανό-ς il resterait à déterminer dans quel cas ce seul et même suffixe prend la forme νό- dans quel cas il prend la forme ανό-. D'ailleurs à côté des doublets στεγνός et στεγανός on a les doublets πυκνά et πυκινά.

4° On aurait tort de croire que ces doublets ne se rencontrent que pour les suffixes λό-, ρό-, μό-, νό-. Il nous suffit de citer μαλ-κό-ς et μαλακό-ς. Personne n'admettra qu'il n'y ait ici qu'un seul suffixe κό-. Admettre une *svarabhakti* est certes fort aisé, mais cela n'explique rien. Comparez d'ailleurs ἄ-πευκ-το-ς et ἀ-πέυχ-ε-το-ς.

Par ces motifs, nous basant sur la constante analogie de tous les suffixes qui en s'accumulant se dégradent réciproquement, nous nous refusons à ne voir dans les formes telles que στεγανό-ς, qu'un seul suffixe νό- devenu ν̥νό-, puis ανό-.

Nous y admettons deux suffixes successifs : le premier α, forme faible du suffixe $\frac{\bar{\alpha}, \eta}{\breve{\alpha}}$ qui se trouve dans στέγ-η, ἡ toit et 2° le suffixe accentué νό-.

De même pour le suffixe μό- dans πλοκαμό-ς que M. Brugman expliquerait par πλοκ-αμό-ς *πλοκ-μ̥μό-ς, nous admettons deux suffixes : 1° ᾰ, forme faible du suffixe primaire $\frac{\alpha, \eta}{\breve{\alpha}}$ qui se trouve dans πλοκ-ή, ἡ tresse et 2° le suffixe secondaire accentué μό-.

II. *En ce qui concerne spécialement le suffixe ρό- λό- :*

1° M. Brugman admet qu'un thème nominal en ρό- peut

dériver d'un thème nominal primaire en $\frac{o}{\varepsilon}$, puisqu'il dit (1) que la forme homérique-attique ἱερό-ς s'est formée par analogie d'après διε-ρό-ς, φοβε-ρό-ς. S'il écrit φοβε-ρό-ς et non φοβ-ερό-ς ainsi que le faisait Curtius (2), c'est qu'il considère ρό- comme suffixe et φοβε- comme thème. Or cette forme est non pas une racine mais un thème nominal, c'est-à-dire, un composé comprenant une racine et un suffixe nominal. Ce suffixe nominal est évidemment ε, forme faible du suffixe ο.

2° Du moment que l'on admet que dans φοβ-ε-ρό-ς il y a deux suffixes accumulés, un suffixe primaire sous la forme ε et un suffixe secondaire accentué ρό-, il faut de même admettre que dans les adjectifs tels que ἀκ-α-λό-ς silencieux (ἀκ-ή, ἡ silence) etc. il y a deux suffixes : un suffixe primaire sous la forme faible ᾰ et un suffixe secondaire accentué λό-. De part et d'autre toutes les conditions sont exactement les mêmes ; la même règle doit donc être admise.

3° Si un même procédé de formation doit être reconnu dans ces deux cas, ainsi que dans les cas examinés plus haut où le suffixe primaire est $\frac{\varepsilon\upsilon}{\upsilon}$ ou $\frac{\varepsilon\iota}{\iota}$ il doit l'être encore lorsque le suffixe primaire est $\frac{\varepsilon\nu}{\nu}$ ou $\frac{F\varepsilon\nu}{F\nu}$.

Personne ne niera que des formmes comme λιπάινω, πιάινω etc. *ne doivent* être décomposées en λιπ-αίν-ω *λιπ-αν-ίω *λιπ-ν̥-ίω ; πι-αίν-ω *πιϜ-αίν-ω *πιϜ-αν-ίω *πι-Ϝν̥-ίω.

Personne non plus ne niera que des formes telles que λιπαρός, μιαρός *ne puissent* être expliquées par λιπ-α-ρό-ς *λιπ-ν-ρό-ς ; μι-α-ρό-ς *μι-Ϝα-ρό-ς *μι-Ϝν-ρό-ς.

A priori rien ne s'oppose donc à l'explication que nous proposons.

4° Les verbes en άινω et les thèmes en ών que l'on rencontre à côté des adjectifs en α-ρό- prouvent que réellement, en fait, les suffixes εν, Ϝεν se sont ajoutés à ces racines. Exemples : λιπ-α-ρό-ς λιπ-αίν-ω ; λαγ-α-ρό-ς, λαγ-ών.

5° Il existe entre ces verbes en αίν-ω et ces thèmes nominaux en ών d'une part et les adjectifs en α-ρό- d'autre part une parenté

(1) *Op. cit.* § 287.
(2) *Grundzüge*, p. 298.

dans la signification bien plus étroite qu'entre les thèmes en $\frac{o}{\varepsilon}$ et les adjectifs en ε-ρό- qui en sont dérivés.

6° Le δ intercalé dans σιν(δ)-ρό-ς prouve que ν et ρ étaient primitivement en contact immédiat ; c'est-à-dire que *σιν-ρ̥ό-ς et de là σιν(δ)-ρό-ς est bien la véritable forme du dérivé primaire en ρό- de la racine σιν-.

7° A côté de χαλ-α-ρό-ς que nous avons expliqué (n° 322) par χαλ-ν̥-ρό-ς et dont nous avons rapproché χαλ-άιν-ω *χαλ-αν-ίω *χαλ-ν̥-ίω, on a χαλ-α-(δ)ρό-ς *χαλ-ν̥-(δ)ρό-ς où le δ euphonique intercalé proclame bien haut l'existence d'un ν précédent immédiatement ρ. Ce δ ne peut naître que du contact immédiat de ν et de ρ.

8° On ne peut pas nous opposer les adjectifs sanscrits en *irá* tels que *rudhirá-* etc.

Dans ces thèmes nominaux sanscrits nous admettons deux suffixes successifs : 1° le suffixe indo-européen *ā* sous sa forme faible en sanscrit ι, en grec ᾰ ; 2° le suffixe secondaire indo-européen *ró-*, en sanscrit *rá-*, en grec ρό-.

Ce qui le prouve c'est le sanscrit *çithirá-s* à côté du grec καθαρ̥ό-ς.

Dans *cithirá-s*, les deux *i* et dans καθαρ̥ό-ς les deux α ont exactement la même valeur étymologique. Ils représentent tous les quatre le même phonème indo-européen, à savoir ce qu'on est convenu d'appeler par l'analogie de la terminologie hébraïque le *schewa* indo-européen, c'est-à-dire, la forme faible de l'indo-européen *ā*, avec cette différence pour l'exemple qui nous occupe, que d'une part il est la forme faible d'une racine et que d'autre part il est la forme faible d'un suffixe nominal.

Nous croyons avoir démontré que dans la combinaison suffixale αρό-, αλό- de même que dans les combinaisons ερό- ελό- ; υρό- υλό- ; ιρ̥ό-, ιλό- il faut reconnaître l'existence de deux suffixes accumulés, dont le premier sous la forme α se trouve à un degré affaibli par suite de l'accent frappant le suffixe secondaire.

C'est la voie dans laquelle M. Brugman semblait vouloir entrer dans ses *Morphologische Untersuchungen* II, p. 240. C'est aussi ce que Wilhelm Pape, quarante ans avant que la

théorie des liquides et des nasales sonantes, théorie qui peut seule expliquer l'origine d'une partie des formes en αλό- αρό-, ne fût introduite dans la science, pressentait ou conjecturait dans son *Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache* (Berlin 1836), ouvrage vieilli et démodé, mais précieux pour la richesse et le groupement des matériaux, lorsqu'il disait page 160 *anm.* b. « Besonders gehören hierher die W. auf -αρος, die von Verbis auf -άω oder αίνω stammen, wie χαλαρός schlaff, von χαλάω, μιαρός besudelt, von μιαίνω. »

Relevons cependant ce que cette citation renferme d'inexact. Une forme en αρος ne dérive pas d'un verbe en -άω ou en -αίνω. Une forme en -ᾰ-ρό-ς et un verbe en -ᾰ́-ω dérivent l'une et l'autre d'un thème nominal en $\frac{\breve{\alpha}\ \eta}{\breve{\alpha}}$, et une forme en -ᾰ-ρό-ς et un verbe en -άιν-ω dérivent l'une et l'autre d'un thème nominal en εν ou Fεν, lequel suffixe se dégrade, prend la forme $\underset{\circ}{\nu}$ ou F$\underset{\circ}{\nu}$ et devient α ou (F)α.

(A continuer). Em. Coemans.

ESQUISSES MORPHOLOGIQUES.

V.

Les infinitifs latins (*suite*).

VII.

Après avoir démontré qu'un infinitif **fier* est possible en latin, il reste encore à faire voir qu'il l'est également en indo-européen, qu'il constitue une des catégories de la grande série des infinitifs proethniques, qu'un anneau manquerait à cette chaîne continue si le type **fīer* y faisait défaut. Les progrès de la chimie théorique sont tels aujourd'hui, qu'on a découvert récemment plusieurs métaux avant d'avoir pu les isoler. Je n'ai certes pas la prétention de comparer mes modestes recherches à ces puissantes synthèses ; mais ne puis-je du moins m'autoriser de leur méthode et de leur exemple ?

Or, s'il est un point acquis à la science par un témoignage irréfragable quoique isolé, c'est que la catégorie grammaticale du locatif sans désinence devait compter des représentants dans la série des infinitifs. Qu'est-ce en effet que le type δό-μεν, opposé à δό-μεν-αι, et le type φέρειν = *φέῤ-ε-Fεν, opposé à δοῦναι = *δο-Fεν-αι, sinon un locatif du même genre que le type sanscrit *vyô-man* (au ciel), opposé au datif *vyô-man-ē* et au locatif à désinence *vyô-man-i ?* Se contenter d'une simple apocope de δόμεναι en δόμεν, ce serait en prendre beaucoup trop à son aise avec la phonétique. D'autre part, expliquer δόμεν par un accusatif neutre (cf. lat. *nōmen*), ce serait oublier que le *men* latin du nominatif-accusatif singulier neutre représente presque certainement un suffixe proethnique *-*mṇ*- avec nasale-voyelle, rendu régulièrement par -*ma* en sanscrit et en grec, *vyòma*, ὄνομα, etc. Dès lors, la concordance phonétique absolue de *vyòman* et de δόμεν nous contraint à voir dans cet infinitif le locatif sans désinence d'un thème **do-mṇ*- (action de donner),

tout comme dans *αἰέν* (toujours) le locatif sans désinence de *αἰών* = **αἰ-Fών* (temps, éternité), tout comme enfin dans *φέρειν* = **φέρ-ε-Fεν*, qui présente le même suffixe que *αἰών*, le locatif d'un thème encore inconnu, jouant par rapport à **φερ-ε-* le même rôle de nom verbal que le thème **do-mn̥-* par rapport à la racine **dō*.

Cela posé, **fīer* serait donc, par rapport à *fierī*, ce qu'est *δόμεν* par rapport à *δόμεναι*, soit un locatif sans désinence en regard d'un datif ? Est-ce possible ? Et d'abord existait-il des locatifs sans désinence dans la flexion des neutres en *-es-*, comme il en existait certainement, au témoignage du grec et du sanscrit, dans la flexion des thèmes en *-men-* ? Pour ma part, je serais disposé à croire qu'il en existait dans toute la déclinaison imparisyllabique ; mais n'élargissons pas outre mesure une question délicate. Dans la série des thèmes à finale liquide, dont on connaît les frappantes affinités avec les thèmes à finale sigmatique, le védique nous offre des locatifs sans désinence, *áhar* (de jour), *áharahar* (de jour en jour), *svàr* (au ciel) ; et, parmi les thèmes nettement sigmatiques, nous trouvons en grec le locatif sans désinence *αἰές* = **αἰFές*, opposé au locatif à désinence *αἰεί* = **αἰFεσ-ί*. Ce n'est point, sans doute, le seul : tout au moins *χθές* = sk. *hyás*, en regard du locatif latin *herĕ* = **hes-ĭ* et du datif latin *herī*, a-t-il tout l'air d'un locatif sans désinence, qui paraît conservé aussi, à la faveur du suffixe qui le recouvre, dans la dérivation secondaire du latin *hes-ternu-s* et du germanique **ges-tra-*. Qu'est-ce, encore une fois, que ce rapport **hes : herī*, sinon l'équivalent du postulat **fīer : fierī* ?

Ainsi le locatif sans désinence de thèmes sigmatiques et de thèmes à liquide existait, non pas seulement en indo-européen, mais encore en latin. Je crois qu'on en pourrait multiplier les exemples. Passons condamnation, si l'on veut, sur *semper* = **sm̥-per* (d'une seule venue), où l'on pourrait à la grande rigueur admettre la même apocope que dans *per* = *περί*, bien qu'il n'y ait point même raison (1). Passons encore sur *tenus*

(1) *Per* = *περί* est apocopé comme proclitique, tandis que **sm̥-per-ĭ*, locatif à désinence, aurait donné en latin **semperĕ*, tout comme *generĕ* = **genesĭ* = *γένει*.

(dans la limite de), qui d'après le sens est un locatif, mais un accusatif d'après le vocalisme ; car nous venons de voir que le thème revêt la nuance *e* au lieu de la nuance *o*, au locatif sans désinence comme au locatif usuel ; et pourtant rien ne serait plus aisé que de supposer quelque contamination du locatif régulier **tenĕs* par le vocalisme du nominatif-accusatif. Mais cette difficulté phonétique s'efface tout à fait dans *penĕs*, qui a la forme voulue pour être le locatif sans désinence du nom neutre *penus* (gén. *pen-or-is*), et, si dans ces conditions la construction avec l'accusatif (*quem penes*) a de quoi surprendre, elle me paraît pourtant éclaircie par le lumineux rapprochement de la construction romane *chez nous* = *casam nōs*, dû à MM. Bréal et Bailly (2). Ce n'est pas tout encore : si χθές est un locatif, il faut nécessairement en dire autant de *crās*, quelque racine d'ailleurs qu'on doive assigner à ce mystérieux monosyllabe non encore identifié ; et, malgré la locution *ad instar*, je ne serais pas éloigné de voir aussi un locatif dans *īnstar* employé seul, précisément parce que, dans une locution semblable, je m'expliquerais difficilement, soit l'ellipse de *ad*, soit l'emploi d'un accusatif sans préposition.

Rien ne s'oppose donc à ce que le thème universellement admis **fei-es-* ait eu en latin un locatif **feies*, devenu par rhotacisme **fier*. Bien plus, le rhotacisme de **fier* paraît même indispensable pour rendre raison de l'étrange nuance vocalique du mot *penĕs* qu'on vient de lire. Car enfin, à quelque catégorie grammaticale qu'on le veuille rapporter, *penĕs* envisagé en lui-même est un vrai monstre phonétique : *ĕs* final devenant *ĭs* en latin, on ne pourrait avoir que **penĭs*, cf. *pedis* = **ped-ĕs* et *legĭs* = **leg-ĕ-s* = dor. λέγες. Il faut donc que *penes* ait eu un doublet **penĕr*, soit syntactique, soit plutôt créé sur l'analogie des cas obliques de la vieille flexion **pen-os pen-ĕr-is*, naturellement antérieure à la flexion analogique **pen-os pen-ŏr-is* : dans **penĕr* l'*r* subséquent a protégé l'*e*, et à son tour le vocalisme de **penĕr* a préservé ou rétabli l'*e* du doublet *penes*, qui autrement ne s'expliquerait point. De la même manière, on le voit, le rhotacisme régulier du datif *fī-ĕr-ī* et du locatif à désinence *fī-ĕr-ĕ* a passé par analogie au locatif sans désinence

(2) *Dict. étymolog. latin*, v° *penus*.

**fīĕs* devenu **fīĕr*. Rien de plus conforme d'ailleurs à la chronologie phonétique latine : d'après les plus récents travaux (1), l'ère du rhotacisme latin paraît définitivement fixée au Ve-IVe siècle avant notre ère, tandis que la permutation d'*ĕs* final en *ĭs* est un phénomène beaucoup plus récent, à en juger par l'inscription du IIIe siècle où on lit SALVTES = *salūtĭs* et les deux autres génitifs épigraphiques CERERES et APOLONES.

Que si enfin, en dépit de toutes ces concordances accumulées, on répugnait à admettre en latin la catégorie du locatif sans désinence, il resterait toujours la ressource de voir dans **fīer* un accusatif neutre du type *cicer*, c'est-à-dire corrompu par l'intrusion simultanée du rhotacisme et de la voyelle des cas obliques. Mais, outre que le type *cicer* est tout à fait isolé, ce serait se donner beaucoup de mal pour couper un des câbles qui rattachent la langue latine à son passé indo-européen. Quoi qu'il en puisse être, au point de vue proethnique, **fīer* est possible et même probable, et l'on a vu plus haut qu'au point de vue latin il est presque nécessaire. En est-ce assez pour nous faire conclure à son existence ? Pour moi, je l'avoue, j'en suis aussi convaincu que si je l'avais lu quelque part ; mais je n'en souhaite pas moins vivement de le voir un jour exhumé par une fouille heureuse.

VIII.

Une fois **fīer* admis, on voit de prime saut avec quelle facilité s'explique une des formations jusqu'à présent les moins claires de la grammaire latine, à savoir tous les infinitifs en *-ier*. Il suffit pour cela d'une courte série de formules d'analogie, aussi simples l'une que l'autre. La plus prochaine part des verbes en *-iō*, fort nombreux, comme on sait, et donne, par exemple, *capier : capiō* = **fīer : fīō*. Une fois la finale *-ier* introduite dans la conjugaison, elle n'a point de peine à gagner de proche en proche. On a de même *dīcier : dīcere* = *capier : capere* ; ou bien, si l'on préfère partir des infinitifs passifs en *-ī* — ce qui semble en effet plus plausible, étant

(1) Cf. R. Seymour Conway, *Verner's Law in Italy*. London, Trübner, 1887.

donné le sens médiopassif que cet infinitif en *-ier* a dû, dès l'origine, soit à sa ressemblance extérieure avec l'infinitif en *-ī*, soit à la signification intransitive de **fīer* qui lui avait donné naissance — on posera *dīcier : dīcī = capier : capī.* Un pas de plus, toujours dans la même voie, et l'on obtient *amārier pollicērier audīrier : amārī pollicērī audīrī = dīcier : dīcī.* Tout, dès lors, se tient et s'enchaîne, et la synthèse de l'infinitif latin devient possible.

Ce résultat est-il obtenu à trop haut prix ? et une analogie qui, partie d'un seul mot **fīer*, aurait créé des centaines d'infinitifs pareils, pèche-t-elle contre la vraisemblance ? On ne saurait trop redire que ceux qui soulèvent de semblables objections ne se sont pas encore rendu un compte parfaitement exact du pouvoir et des procédés de l'analogie linguistique. Il a suffi du mot *septentrional* pour faire créer le mot *méridional*, du mot *noroit = nord-ouest* pour amener un *r* médial dans *suroit = sud-ouest* (1), et un de mes enfants me disait un jour qu'il était arrivé à l'école *en *retôt* (trop tôt), expression fort claire qu'il calquait sur *en retard*. Les mots *septentrional*, *noroit*, *retard* ne pouvaient corrompre ou créer qu'un seul corrélatif, par la raison qu'ils n'ont chacun respectivement et ne peuvent avoir qu'un seul corrélatif dans toute la langue ; mais il n'est pas plus difficile à une forme du langage qui compte mille corrélatifs, de les contaminer tous les mille, qu'à une forme qui n'en compte qu'un seul, de se l'assimiler. C'est affaire de temps, voilà tout, et ce n'est pas le temps qui manque aux transformations du langage, non plus qu'à l'évolution des espèces. C'est pourquoi un mot, pourvu qu'il soit de forme caractéristique et très usuel, peut entraîner dans son orbite toute une catégorie de mots correspondants, et l'infime minorité faire la loi à la majorité ; car le sujet parlant, au moment où il prononce un mot, ne peut pas avoir à la fois dans l'esprit les mille mots pareils de la langue : en réalité, il n'en a presque jamais que deux, le mot qu'il prend pour modèle, et celui qu'il déforme à l'image du

(1) On a dit que *suroit* était un exemple de permutation de *d* en *r*, mais j'ai peine à croire à une pareille irrégularité phonétique. J'observe en outre que les memes marins qui disent *noroit suroit* prononcent *sué* pour *sud-est* : la prononciation ancienne de *sud-ouest* devait donc être **suwá*, et c'est dans cette forme peu euphonique que l'analogie de *noruá* a fait insérer un *r* médial.

premier, et c'est entre ces deux unités seulement que s'engage la lutte. Qu'une forme soit donc tirée à un ou à mille exemplaires dans la langue, cela importe peu quant à la résistance qu'elle est susceptible d'opposer à l'analogie, qui toujours procède de proche en proche et par individus isolés, non d'un seul coup et par masses.

Ces considérations vont nous permettre de résoudre une dernière difficulté, qui n'est pas la moins embarrassante. Si, objectera-t-on, l'on admet l'existence de **fīer*, il y a même raison d'admettre l'existence d'infinitifs latins **caper*, **dīcer*, **ueher*, tout aussi légitimes en tant que locatifs sans désinence ; or, non seulement on n'en trouve pas la moindre trace, mais encore l'existence de pareilles formes aurait opposé une barrière à la propagation du type en *-ier*. — En aucune façon : si tant est que pareils infinitifs aient jamais existé, ils ont cédé l'un après l'autre à l'envahissement de la désinence *-ier*. Le premier pas seul coûte à l'analogie, je veux dire ici la création de *capier* d'après **fīer* ; mais, une fois que *capier* a reçu droit de cité dans la langue, *dīcier*, *uehier*, etc. ne peuvent manquer de naître tôt ou tard, et, loin d'arrêter cette invasion, l'existence de formes **dīcer*, **ueher*, n'eût pu que la favoriser, en habituant d'ores et déjà l'oreille à cette finale *-er* d'infinitif que l'analogie allait propager en la modifiant légèrement.

« Si tant est, ai-je dit, que ces infinitifs aient jamais existé. » En effet, la restitution de **fīer* ne les rend nullement nécessaires, tant s'en faut. La catégorie des locatifs sans désinence, autant l'existence en est certaine en indo-européen, autant elle est de bonne heure tombée en désuétude dans les langues historiques, et **fīer* peut fort bien avoir subsisté seul et dernier de son espèce parmi les infinitifs. D'ailleurs, c'est une fort petite minorité d'infinitifs latins qui remonte réellement à un nom verbal et qui, en qualité de thème en *-es-*, pouvait avoir — je ne dis pas : avait nécessairement — un locatif avec ou sans désinence : ainsi, nous l'avons vu, *uehere*, *nūbere*, *caedere*, *ūrere* sont très probablement des locatifs primitifs ; mais *spargere*, *cadere*, *linquere*, *alere* — et combien d'autres ! — n'en sont certainement pas et ne doivent le jour qu'à l'analogie. De ce que le locatif à désinence *uehere* a donné naissance aux types *cadere*, *linquere*, s'ensuit-il que le locatif sans désinence

**uehes* ait dû nécessairement produire de même **cades*, **linques*? Qui voudrait le soutenir?

Un dernier argument, exclusivement phonétique cette fois, et par conséquent des plus solides. Le groupe latin *ĭĕ* se contracte très certainement en *ī*; car **fīlĭĕ* devient *fīlī*, et l'archaïque régulier **audĭē-bām* se reflète dans la forme plautinienne *audībam*, cf. *audībō* (1). En conséquence, *dīcĭĕr* aurait dû devenir **dīcīr*, et n'a pu échapper à cette contraction que s'il est né postérieurement à l'époque où elle s'est produite. Comme, d'autre part, *dīcĭĕr* n'a pu naître que d'une forme en *-ier*, il faut que, dans la forme qui lui a donné naissance, le groupe *-ier*, n'ait pas été contracté; en d'autres termes, il faut que l'*ī* y ait été long. On aura beau chercher, je crois que, de tout le langage, on ne trouvera que la forme **fīer* qui réponde à ce suprême desideratum (2).

IX.

Il resterait à s'occuper d'un dernier type, exclusivement latin celui-là et certainement hystérogène, archaïque d'ailleurs et fort rare, l'infinitif futur *impetrāssere* (je marque la quantité probable), qui dans Plaute a le sens de *impetrātūrum esse*. Il est facile de voir qu'il répond à un indicatif perdu **impetrāssō*, et, par conséquent, de le rapporter à l'analogie du type *capessere*, *lacessere*, *facessere*, lui-même issu des indicatifs conservés *capessō*, *lacessō*, *facessō*. Le rapprochement est de Schleicher, et M. Brugmann, depuis, a analysé ces verbes en *-essō* de manière à faire voir clairement que ce sont des futurs en fonction de présent (3). Le sens concorde parfaitement avec

(1) Il est vrai que le groupe n'est point contracté dans *pĭĕtās*, *varĭĕtas*, et similaires; mais c'est un argument de plus en notre faveur. Car *pĭĕtas* procède évidemment de **pĭētās* (cf. *pĭĕ* vocatif également non contracté = **pĭĕ* prononcé **pĭyĕ* avec insertion semi-vocalique), et les autres noms en *-tās* ont été traités à l'avenant. Le groupe *ie* non contracte dénonce donc *īe*.

(2) On ne saurait prétendre que l'*i* était long aussi dans *dīcier*; car, s'il l'eût été, on ne le trouverait pas constamment bref dans Plaute (cf. *loquĭer* tit. Naev.) et autres documents d'une époque où l'abrègement obligatoire de voyelle devant voyelle était encore presque inconnu.

(3) Dans la belle étude qui commence à la p. 16 du tome III des *Morpholog. Untersuchungen*.

cette étymologie : on sait en effet que le futur grec, qui était originairement un subjonctif d'aoriste, revêt souvent une nuance volitive, encore très nettement marquée à l'infinitif et au participe, et qu'ainsi λύσειν, par exemple, ne signifie pas « devoir délier, être sur le point de délier », mais bien plutôt « être dans l'intention de délier, chercher à délier. » De même, *capessō* signifie « je cherche à prendre », *lacessō*, « je cherche à attaquer, j'escarmouche », *facessō*, « je cherche à faire », et par extension « je fais ». Rien d'étonnant dès lors à ce que, au temps où *capessere* était encore infinitif futur par rapport à *capere*, on ait créé, sur le même modèle et d'après *impetrāre*, un infinitif futur *impetrāssere*, avec le sens de « chercher à obtenir » et, par extension, celui de « devoir obtenir, être sur le point d'obtenir ».

Le seul point délicat est celui-ci : comment le futur *capessō* se comporte-t-il morphologiquement au regard du présent *capiō* ? Car enfin, si l'on avait en latin un verbe **capsō capsere* et **faxō faxere*, on le trouverait fort naturel eu égard aux futurs grecs λείψω λείψειν et δείξω δείξειν ; mais il n'y a pas en grec de forme *λειπ-έσ-σ-ω ou *δεικ-έσ-σ-ω, qu'on puisse rapprocher de *capessō* et *facessō*. Que si pourtant on s'en rapporte à la décomposition qui vient d'être essayée — et l'on ne voit guère qu'il soit possible d'en tenter une autre — on s'aperçoit que le type *capessō* contient tout simplement le suffixe aoristique deux fois répété, d'abord au degré normal, puis au degré réduit ; et, quoi qu'on doive penser de ce cumul étrange et probablement analogique, on observera qu'il n'est pas absolument rare dans le domaine âryo-gréco-italique, le seul qui ait conservé la formation sigmatique de l'aoriste. Ainsi, en sanscrit, l'aoriste du type *á-yā-s-is-am* repose évidemment sur un cumul du même genre, mais avec les affixes disposés en ordre inverse (le plus réduit en tête). On a expliqué l'optatif dit éolien λύσεια par une construction analogique faite de toutes pièces sur une 3[e] personne du pluriel λύσειαν, et cette explication n'a rien que de plausible, à condition toutefois qu'on explique aussi λύσειαν ; car, en vertu de la formation régulière des optatifs par le suffixe alternant -ιη- -ῑ-, on attendrait une flexion *λῡ-σ-ιη-ν λῡ-σ-ῑ-μεν, qui ne pourrait guère aboutir, en 3[e] pers. du plur., qu'à *λῡσῖαν = *λῡ-σ-ῑ (*y*)-*n̥t* ; et de dire que ῑ est deve-

nu ει, ce serait traiter un peu légèrement la phonétique. Force est donc de restituer *λυσεσῖαν, qui suppose une 1re pers. du sg. *λυσεσίην et une flexion *λῡσεσίην λῡσεσῖμεν, en parfait accord avec celle du latin *dīxerim* (analogique pour **dīxeriēm*, cf. *siem*) *dīxerīmus*. Or qu'est-ce donc que le type *δεικ-σ-εσ-ιη-ν **dīc-s-es-iē-m*, sinon un optatif d'aoriste sigmatique, où l'indice de l'optatif, au lieu de se greffer sur un thème pur et simple d'aoriste, se greffe sur un thème à cumul contenant deux fois le suffixe sigmatique ? Je vais plus loin : qu'est-ce que le futur dit dorien ἀξῶ, δειξέω = *δεικ-σ-έσ-ω, sinon un subjonctif d'aoriste sigmatique formé exactement par le même procédé et directement comparable à la forme latine *dīxerō* = **deic-s-es-ō* ? Il est vrai que cette dernière forme joue le rôle de futur antérieur, et non de futur simple ; mais c'est que, à raison de sa forme et de la confusion absolue de l'aoriste et du parfait en latin, elle s'est confondue avec le subjonctif du parfait *uīde-rō* = εἰδέω. A cela près il y a identité complète, et l'on se trouve dispensé de voir dans le futur dorien un cumul d'affixes exclusivement hellénique, qui serait assez difficile à expliquer.

Par là aussi le type *capessō* se trouve rattaché à l'arbre généalogique du verbe indo-européen ; car il est évident que, si dès la période indo-européenne les deux affixes sigmatiques ont pu se cumuler dans l'ordre *-s-es-*, ils l'ont pu aussi dans l'ordre *-es-s-*, encore que le latin seul ait gardé trace de cette dernière combinaison. C'en est assez pour faire voir comment a pris naissance ce type *impetrāssere*, qui n'a guère vécu.

X.

Nous avons épuisé toutes les formes latines que la grammaire usuelle range dans la catégorie des infinitifs. Il reste à voir si, dans le corps de la conjugaison, d'autres formes n'y devraient point être rattachées, bien qu'habituellement classées sous des noms différents. Encore une fois, négligeons les supins, que la grammaire indoue appelle infinitifs, puisque l'une et l'autre nomenclature se valent. Mais le latin n'a-t-il rien conservé des infinitifs indo-européens en **-men-ay*, si répandus en grec ? A qui se pose cette question si simple, il semble impossible de

ne pas se demander aussitôt si le type *legiminī* répond bien, aussi qu'on l'a enseigné jusqu'à présent à λεγόμενοι, ou s'il n'aurait pas du moins emprunté quelque chose à λεγέμεναι (1).

Qu'on n'objecte point la différence de sens, elle n'est qu'apparente. Sans doute, λεγέμεναι semble exclusivement actif, et *legiminī* enclusivement passif; mais c'est pure illusion, puisque l'infinitif appartient également bien aux deux voix et cumule naturellement les deux sens. Au surplus, le même contraste ne se reproduit-il pas entre le type latin *-minī* et le participe grec en -μενο-? car enfin φερόμενοι peut signifier « (nous vous, eux) portant », tandis que *feriminī* ne peut jamais signifier que « (vous êtes) portés ». Et, d'autre part, ce contraste disparaît, dès qu'on vient à envisager les verbes dits déponents ; car, à coup sûr, *moriminī*, *patiminī* s'apparient tout aussi bien à * θανέμεναι, * παθέμεναι, qui ont pu et dû exister, qu'à * θανόμενοι, * παθόμενοι, dont nous ne savons absolument rien.

La phonétique n'est pas moins favorable à cette nouvelle hypothèse : il est certain, en effet, que le premier *ĭ* de *legiminī* peut répondre à l'ε de λεγέμεναι ; il ne me paraît pas aussi sûr qu'il puisse représenter l'ο de λεγόμενοι. La permutation d'*ŏ* latin atone en *ĭ* n'a guère pour elle que le rapport de *cōgnĭtus āgnĭtus* avec un participe conjectural * *gnŏtŏs*, dont rien n'établit l'existence ; car, quant à la concordance de ἄγομεν et *agimus*, elle est plus que douteuse, et le vocalisme d'*agimus* semble bien mieux s'expliquer par l'analogie d'*agitis* (2). Il y a bien encore l'alternance *optumus optimus ;* mais *optumus* a vécu jusqu'au siècle d'Auguste, tandis que le latin n'a pas le moindre souvenir de * *leguminī*. Passons : ce n'est pas là un de ces problèmes qui se puissent résoudre en quelques lignes. Aussi bien nous suffit-il d'être en règle avec la phonétique, sans vouloir nous en faire une arme contre l'ancienne doctrine, qui d'ailleurs n'en serait pas atteinte ; car, même s'il était constant que l'*ŏ* atone ne devient pas *ĭ*, on n'en pourrait pas moins soutenir l'équivalence de *legĭminī* et de λεγόμενοι : on en serait

(1) Pendant que cette étude était à l'impression, j'en ai reçu une de M. J. Wackernagel (*über die Geschichte des historischen Infinitivs*, extrait sans date paginé 276-282) où il formulait des conclusions absolument pareilles.

(2) Cf. *uolŭmus* resté intact parce qu'il n'avait pas à côté de lui de 2e pers. du plur. * *uolĭtis*.

quitte pour enseigner qui *legĭminī* doit son *ĭ* à l'analogie de *legĭtis* ou *legĭtur*.

Mais une autre considération a bien ici son importance : si en effet *legiminī* répond à λεγόμενοί (ἐστε), d'où vient qu'il demeure invariable et qu'on ne trouve jamais * *legiminae* * *legimina*? On répond que le mot s'est figé sous le forme du nominatif pluriel masculin. Cela est bientôt dit. Mais pourquoi s'est-il ainsi figé? et pourquoi précisément sous cette forme? J'admets que ç'ait été la plus commune, parce qu'en indo-européen déjà elle était employée, soit avec un sujet masculin pluriel, soit avec plusieurs sujets masculins, soit enfin avec plusieurs sujets, les uns masculins, les autres féminins. Cette fréquence relative suffit-elle à expliquer une prépondérance aussi absolue? Je ne sais, et je cherche dans la morphologie latine d'autres exemples du même phénomène. Je trouve le participe actif *ferēns* (des 3 genres) substitué à l'ancienne flexion *ferens* **ferentī* **ferent* ; mais au pluriel le neutre du moins reprend ses droits, *ferentēs ferentia* ; et autre chose, d'ailleurs, est l'appauvrissement d'une flexion isolée comme celle-ci, autre chose l'effacement complet d'une flexion qui avait dans la langue d'aussi nombreux répondants que les types *fīlius fīlia*, *dominus domina*, et *bonus bona bonum*. Que si, au contraire, on traduit *patiminī* (*estis*) par * παθ-έ-μεν-αί (ἐστε), c'est-à-dire « (vous êtes) dans la souffrance », l'invariabilité de la forme s'explique d'elle-même, et l'on restitue du même coup, dans les temps préhistoriques, un pendant admirable à la locution historique anglaise *I'm a-falling* = je suis dans-le-tomber (1).

Je ne dis pas que cette argumentation soit décisive, mais je ne pense pas non plus qu'il n'en faille rien retenir. Je suis tout disposé à croire encore, avec la tradition, que *legiminī* répond à **leg-o-meno-*, à condition qu'on accorde d'autre part que l'infinitif * *leg-e-men-ay* n'a pas été sans influence sur cette forme participiale et, notamment, en a déterminé la fixation sous l'aspect invariable du nominatif masculin pluriel. Et, restreinte à cette mesure, j'espère que l'hypothèse ne paraîtra point trop hasardée et prendra rang dans la science.

(1) Le pendant n'est pas aussi exact que je le croyais en écrivant ces lignes. J'ai depuis légèrement rectifié cette donnée dans une étude de syntaxe comparée qui a paru dans le n° 1 de la *Revue de Linguistique* de la présente année (16 février 1889).

Mais, si l'on continue à admettre *legiminī* = λεγόμενοι, que dira-t-on du gérondif *legendī*, qui, remarquons-le, — dans toutes les locutions (*ars legendī*, τέχνη τοῦ λέγειν — *legendō*, ἐν τῷ λέγειν — *ad legendum*, πρὸς τὸ λέγειν), a précisément et essentiellement le sens d'un infinitif ? La question mérite examen.

XI.

M. L. Havet a tout récemment émis l'ingénieuse et séduisante hypothèse d'un rapprochement possible entre ἀγόμενος et *agundus* (1) : par dissimilation, * *agomenos* serait devenu * *agomedos ;* puis, l'*e* atone disparaissant dans la prononciation rapide, et l'*m* s'assimilant au *d* subséquent, cette dernière forme aurait abouti à * *agondos* et *agundus.*

Certes le résultat atteint, l'identification du gérondif latin, si longtemps inintelligible, vaut bien qu'on se départe un peu de la rigueur absolue de la phonétique théorique. Et pourtant je ne puis croire que M. Havet n'ait pas éprouvé quelque scrupule à voir, dans un seul et même dialecte, une seule et même forme * *agomenoy* se résoudre à la fois en *agiminī* et *agundī.* Le sacrifice de principe n'est-il pas un peu douloureux ? et, en tout cas, n'y aurait-il pas moyen de l'atténuer ? Je le pense. Je serais assez disposé, pour ma part, à admettre que la dissimilation en question s'est produite exclusivement dans les verbes où le suffixe *-meno-* était lui-même immédiatement précédé d'une syllabe à nasale : ainsi, * *lino-meno-s* (enduit),* *sterno-meno-s* (étendu) ont pu parfaitement devenir * *linomedos*,* *sternomedos*, puis *linundus*, *sternundus ;* de ceux-ci et des similaires, la désinence *-undus* se serait propagée à *agundus*, *legundus*, *secundus*, etc., tandis qu'au contraire les formes régulièrement conservées, *agiminī*, *legiminī*, *sequiminī*, etc., ont fait maintenir ou rétablir les formes *liniminī*, *sterniminī*, etc., où la dissimilation aurait dû normalement se produire.

Dans l'hypothèse réduite à ces termes introduisons maintenant notre infinitif en -μεναι : il est bien clair qu'un gérondif *nendī* pourra représenter * *nē-men-ī* = * νή-μεν-αι (filer), qu'un gérondif *nandī* équivaudra phonétiquement à * *nā-men-ī* =

(1) *Mém. Soc. Ling.*, VI, p. 231.

* *νά-μεν-αι* (nager) ; et de même *linendī* à * *line-men-ay*, *sternendī* à * *sterne-men-ay*, etc. ; et de même enfin, par transport analogique de la finale *-ndī*, *agendī*, *legendī*, *ferendī* à ἀγέμεναι, λεγέμεναι, φερέμεναι, etc., etc.

Cette nouvelle conjecture a même un avantage phonétique incontestable : c'est d'expliquer le vocalisme en *e* du participe *agendus* par rapport à son doublet archaïque *agundus*. Car le vocalisme du participe grec est toujours en *o* : il n'y a rien, tout au moins en grec, qui puisse légitimer une restitution * *agemenos* ; et, d'autre part, * *agomenos* n'a pu aboutir qu'à *agundus*, jamais à *agendus*. Personne ne soutiendra que *agundus* ait pu en latin s'affaiblir en *agendus*. Reste la ressource d'admettre qu'il a été influencé par le vocalisme en *e* du participe présent, thème *agent-*. Cela est possible, évidemment ; mais une pareille influence est encore bien plus croyable, venant d'une forme toute voisine et presque identique. Or, si le gérondif *agendī* représente ἀγέμεναι, il avait nécessairement et dès l'origine la vocalisme *e*, et il a pu, vu l'extrême similitude des deux formes et leur emploi dans des phrases fort analogues, infecter de son vocalisme le participe *agundus* = ἀγόμενος, comme aussi devenir *agundī* sous l'influence de celui-ci.

Je ne sais si je me fais parfaitement comprendre. Dans ma pensée, le gérondif et le participe futur latins seraient deux formes entièrement distinctes à l'origine : le gérondif, un infinitif en * *-e-men-ay*, et le participe futur, un participe en * *-o-men-o-*. Autrement dit, on eût dû correctement dire en latin : *lēx pecūniārum repetundārum* ; mais : *lēx repetendī pecūniās*. Mais, les deux formes se confondant à la faveur de leur quasi-identité, on en est venu à dire aussi indifféremment *pecūniārum repetendārum* et *repetundī pecūniās*.

Cette distinction est-elle arbitraire au point de vue phonétique ? Non ; car, tout au contraire, elle repose sur un départ phonétique rigoureux, celui des infinitifs et des participes grecs, dont les uns montrent toujours l'ε, les autres toujours l'ο, devant le suffixe formatif. Est-elle arbitraire au point de vue du sens des mots ? Non ; car, si le participe en *-ndus* est en latin un véritable participe passif, le gérondif en *-ndī* est incontestablement un infinitif actif, répondant autant qu'il est

possible au sens de l'infinitif grec en -μεναι : *ars nandī* ne signifie pas « l'art de ce qui est nagé » ni même « du nageant », mais bien « l'art de nager » ; *potestās nocendī* ne signifie pas « le pouvoir de ce qui est nui », ni même « de ce qui nuit », mais très nettement « le pouvoir de nuire » ; et ainsi de suite. Tout semble donc nous inviter à enrichir la morphologie latine de ce précieux équivalent de l'infinitif datif indo-européen.

Reste une dernière objection, et je viens de la formuler : * νᾰ-μεν-αι, *dā-man-ē* sont des datifs, et *nandī*, *dandī* passent en latin pour des génitifs. Bien mieux, les Latins y ont si peu vu des datifs que la langue leur accole respectivement un datif-ablatif, *dandō*, *nandō*, et un accusatif, *dandum*, *nandum*, le tout construit sur un thème de 2e déclinaison. Mais j'ose croire que le lecteur qui a bien voulu me suivre jusqu'ici résoudra lui-même sans peine cette apparente difficulté. On admet, je crois, assez généralement aujourd'hui que *humī* = χαμαί est le datif d'un thème consonnantique, soit * χ(θ)m̥μ-αί, dont le nominatif est χθών = * χθώμ. Pourtant ce mot, pris, à raison de sa terminaison, pour un locatif-génitif, a fait créer un nominatif correspondant *humus*, sur lequel s'est construite toute une flexion *humus humō humum;* et rien ici, remarquons-le, ne favorisait pareille confusion. A combien plus forte raison le datif primitif *dandī* = δόμεναι, reste isolé d'une flexion disparue, ne devait-il pas être pris pour un génitif de 2e déclinaison, alors qu'il existait à côte de lui un participe de 2e déclinaison, *dandus danda dandum*, dont le rapprochement s'imposait en quelque sorte à l'esprit ? Le parallélisme qu'on croyait saisir entre *docendī puerōs* et *docendōrum puerōrum* s'est répercuté dans la création de *docendō puerōs* en regard de *docendīs puerīs*, et de *docendum puerōs* en regard de *docendōs puerōs*, et l'infinitif primitif, couvert de toutes ces végétations parasites successivement développées par l'analogie, ne peut plus apparaître qu'à l'œil du grammairien qui ne perd point de vue l'équivalence phonétique et sémantique des deux types identifiés *legendī* et λεγέμεναι.

XII.

CONCLUSION.

Il est temps de me résumer. Si l'imagination ne m'a entraîné à la poursuite d'identifications chimériques — mes confrères en jugeront, et je les prie de ne me ménager ni les objections ni les critiques — l'analyse comparative des formes nomino-verbales du latin a établi que la catégorie de l'infinitif latin n'est guère moins touffue et compliquée que celle de l'infinitif sanscrit ou grec, et nous permet d'y distinguer les datifs et locatifs de quatre ou cinq sortes de thèmes, savoir :

I. Thèmes formés par l'adjonction d'un *-s-* à la racine :

1. Au locatif : — type *es-s-e* (*ferre*, *uelle*, *dare*, etc.) : d'où, par analogie, type *fuisse* (*amāuisse*, *monuisse*, *lēgisse*, *audīuisse*, etc., infinitif du parfait) ; — subsidiairement, type archaïque *dīxe* = * *dīc-s-e*, locatif d'un thème dont δεῖξαι est le datif ;

2. Au datif : — type * *es-s-ī* (*ferrī*, *darī*, *fārī*) ;

II. Thèmes formés par l'adjonction à la racine d'une syllabe *-es-* (même suffixe que le précédent, mais à l'état normal) :

3. Au locatif à désinence *-ĭ* : — type *ueh-er-e* = * *ueh-es-ĭ*, *fīere*, etc., d'où, par analogie, *legere*, *facere*, et dans les conjugaisons contractes *amāre*, *monēre*, *audīre* (= * *amāĕre*, * *moneĕre*, * *audiĕre*), etc. ; puis cumul analogique d'indices sigmatiques dans les types *capessere*, *impetrāssere*, etc. ;

4. Au datif : — type *fierī* = * *fei-es-ī*, d'où, par analogie et combinaison avec les classes 1, 2 et 3, dans les conjugaisons contractes seulement, *amārī*, *monērī*, *audīrī*, etc., infinitifs médiopassifs ;

5. Au locatif sans désinence : — type purement hypothétique * *fīer* = * *fei-es* : d'où, par contamination analogique avec les classes 6 et 4, le type d'infinitif médiopassif *capier*, *legier*, *amārier*, *monērier*, *audīrier*, etc. ;

III-IV. Thèmes-racines simples, et thèmes formés par l'adjonction d'un *-ĭ-* à la racine :

6. Au datif exclusivement : — type *legī* = * *leg-ī*, ou bien contracté de * *legeī* = * *leg-ey-ī*, datif d'un thème nominal * *leg-ĭ-* ; et subsidiairement tous les infinitifs médiopassifs de 3e conjugaison (cf. sk. *dṛçê* et *dṛçáyē*) ;

V. Thèmes en *-men-* ou *-mn̥-* :

7. Au datif exclusivement : — peut-être, en partie du moins, *da-min-ī* = δό-μεν-αι, *leg-i-min-ī* = λεγ-έ-μεν-αι, etc. ; — mais à peu près sûrement *nendī* (gérondif) = * νή-μεν-αι, *linendī* = * *li-ne-men-ay*, etc., d'où : par analogie, *legendī*, *ferendī*, *amandī*, *monendī* ; par confusion avec le participe *legundus* = λεγόμενος, *legundī*, *agundī*, etc. ; enfin, par construction d'une flexion nouvelle sur cette finale en *ī* prise pour un indice de génitif, *legendō legendum*, *amandō amandum*, etc.

Si l'on ajoute à ces sept formations les trois cas (accusatif, ablatif et datif) du nom verbal en *-tu-* (supin), on voit que le latin possède jusqu'à dix types d'infinitifs, tous primitifs, bien que singulièrement déformés et propagés par l'analogie, soit un bien plus grand nombre que le grec et presque autant que le sanscrit védique.

Douai, 29 *mai* 1888. V. Henry.

LE CULTE DES ANIMAUX EN ÉGYPTE.

Le trait de la religion égyptienne qui a le plus frappé les voyageurs visitant la vallée du Nil, dans l'antiquité, fut certainement le culte des animaux. Les auteurs grecs et romains, païens, juifs et chrétiens s'en sont occupés et ont cherché à l'expliquer. Pour les écrivains juifs c'était l'exemple le plus abject de l'idolâtrie (1), ce qui n'avait pas toutefois empêché leur peuple de recourir précisément à ce culte dans les temps où il abandonnait celui de son Dieu.

Les pères de l'Eglise (2) en ont fait usage pour ridiculiser les extravagances du paganisme. Les païens n'ont pas été si sévères, quoiqu'ils ne pûssent s'empêcher de trouver cet usage bien extraordinaire et même parfois absurde. Ainsi Anaxandrides (3) prétend qu'un Egyptien et un Grec ne pouvaient s'allier puisque l'un adorait le bœuf, l'autre le sacrifiait ; l'un regardait l'anguille comme la plus grande des divinités, l'autre comme le meilleur des mêts, l'un pleurait lorsqu'il voyait un chat en détresse, l'autre aimait à le tuer pour l'écorcher, etc.

Les philosophes ont traité cette question à un autre point de vue. La vénération qu'ils avaient pour tout ce qui provenait de l'Egypte leur a fait croire que ces rites reposaient sur des mystères, dont ils ont cherché les raisons secrètes (4). On racontait que les dieux avaient pris la forme d'animaux afin d'échapper à Typhon (5), ou aux hommes (6) et les avaient

(1) Sapientia Salom. 11. 16-7 ; 12. 24-7 ; Aristeas p. 39 Garb. ; Sibyll. III. 30 ; Philo I. 371 ; II. 76, 193, 303, 472 ; de prov. I. 86 ; Joseph. c. Ap. I. 25, 26, 28 ; II. 6, 7, 13 ; Ant. Iud. XIII. 3. 2.

(2) cf. p. ex. Arnobius c. gent. 3. 15.

(3) chez Athen. VII. p. 299 cf. Philostr. vit. Apoll. VI. 19.

(4) Diod. I. 86 sq. ; Plut. de Is. c. 71 sqq.

(5) Pindar chez Porphyr. de abst. III. 16 ; Ovid, Metam. V. 329 ; Hygin, poet. astr. II. 28 ; fab. 196 ; Joseph. c. Ap. II. 11. Apollodor. Bibl. I. 6. 3.

(6) Lucian, de sacrif. 14 prétend que ceci fut l'opinion des prophètes et des savants Egyptiens, cf. Lucian, de saltat. 59. D'autres mythes raisonnés

déclaré sacrés pour cela ; d'autres prétendaient qu'un certain roi (1) avait prescrit la vénération des animaux afin d'exciter des querelles entre les différents nomes et de pouvoir régner de la sorte plus tranquillement ; que l'âme de Typhon avait été repartie entre divers animaux, qu'Isis avait prescrit le culte en l'honneur d'Osiris (2), que les représentations des animaux ne furent primitivement que des emblêmes ou bien qu'ils furent des images de la puissance des divinités. Mais l'opinion la plus répandue était celle qu'on les vénérait à cause de leur utilité (3) : la représentation des dieux à tête d'animaux était destinée à empêcher le peuple de s'en servir comme nourriture (4), etc.

Les tentatives des savants modernes n'ont pas eu de meilleurs résultats que celles des anciens. En général ils ont cherché, eux aussi, dans l'utilité la cause du culte. Plus récemment on a prétendu que les Egyptiens adoraient les animaux qui furent les prototypes vivants des hieroglyphes au moyen desquelles on écrivait les noms divins. Cette opinion n'est pas d'accord avec la réalité ; la méthode d'écrire les noms sacrés avec ces idéogrammes est récente et plus jeune que le culte animal. Ordinairement l'image a même une autre prononciation que le nom de la divinité à laquelle l'animal était consacré. Ainsi l'ibis, l'image du dieu Thot se nommait heb ; le chacal, image d'Anubis, sab, etc. Pietschmann (5) propose d'attribuer ce culte à un temps où le peuple se représentait les puissances réglant le monde sous forme d'animal, où le paysan opprimé exprimait le désir d'une amélioration de son état misérable par des emblêmes animaux de ses dieux. Mais cette idée présuppose la croyance, n'en peut donc point expliquer l'existence.

créés pour expliquer la forme où la tête animale de différents dieux se trouvent en grand nombre dans la littérature classique, comme p. ex. pour la tête du bélier d'Amon chez Her. II. 42 ; Diod. III. 71 sqq. ; Leo. fr. 6. e. c.

(1) D'après Manethon ce fut le roi Kaiechos de la 2e dyn. qui introduisit le culte d'Apis à Memphis, de Mnevis à Heliopolis, du bouc à Mendes.

(2) Diod. I. 21.

(3) Cf. Hecataeus d'Abdera chez Diog. Laert. pr. 7 ; Cic. de nat. deor. I. 36 ; Porphyr. de abst. II. 11.

(4) Porphyr. de abst. III. 16.

(5) Zeitschr. für Ethnol. X. p. 164.

Les essais d'explication ne purent aboutir à un résultat certain parce qu'ils perdirent de vue deux points essentiels. On oubliait qu'il fallait distinguer entre l'adoration d'un animal en particulier et la vénération de toute une classe d'animaux (1). Puis on cherchait à expliquer le culte comme un système complet. Or cela est impossible. La religion Egyptienne manque de système ; il n'a jamais existé dans la vallée du Nil une religion acceptée par tout le peuple. L'empire Egyptien doit son origine politique à un conglomérat de petits états, que les Grecs désignent comme Nomes. Les inscriptions démontrent que les chefs de nomes furent des nobles, dans la famille desquels cette position était héréditaire. Les Pharaons ne furent primitivement que des nomarques qui avaient su se soumettre leurs pairs et régner sur un complexe de nomes. Mais ils ne furent pas absolus comme on le pense ordinairement, ils n'avaient qu'une suzeraineté à peu près égale aux chefs d'états du moyen-âge. Les textes de Beni-Hassan, fort bien expliqué par M. Maspero, nous montrent le roi comme primus inter pares et forcé à de grands égards envers des nomarques. Pendant le nouvel empire la puissance des nomarques fut fortement affaiblie au profit de la couronne mais ne fut point anullée. Lorsque la puissance centrale fut ébranlée par un ennemi extérieur, par les Ethiopiens ou les Assyriens, les nomarques utilisèrent cette circonstance pour se rendre indépendants. Ce fut seulement Psammétique I qui parvint, en vainquant les autres « dodécarques », à rétablir le pharaonat. Plus tard la révolution d'Amasis paraît avoir été un mouvement séparatiste et encore Alexandre le Grand dût respecter les droits des vieux nomarques en ne donnant à son gouverneur Cléomènes que le droit de se faire payer l'impôt par ces fonctionnaires, libres sous tout autre égard (2).

Les nomes restèrent indépendants non seulement politiquement mais aussi en matière religieuse. Le grand temple de leur capitale était le centre de leur culte particulier, le domicile des divinités du nome, qui étaient ordinairement diffé-

(1) La conception correcte de cette différence aurait pu être trouvée déjà chez Strabon XVII. 803, qui distingue les animaux qui furent des dieux (θεοί) de ceux qui ne furent que sacrés (ἱεροί).

(2) Arrian, Anab. III. 5.

rentes de celles des nomes voisins et quelquefois même leurs ennemis. Une importance plus générale n'était attribuée à ces divinités locales que lorsque la dynastie régnante provenait de leur nome. Alors les rois leur érigèrent aussi des temples dans les autres nomes et de même que le nomarque de leur district était devenu Pharaon, ses dieux devenaient maîtres des autres dieux.

Parfois d'autres causes, l'envoi de colonies de prêtres, des courants d'idées régnant à certains moments ont amenés l'introduction de certaines divinités dans d'autres nomes et temples ; c'est alors qu'on bâtit à Napata par exemple un temple d'Ammon-Ra de Thèbes. Mais ce dieu était primitivement étranger dans le nome, tout comme les dieux de peuples étrangers tels que Baal ou Astarte, dont le culte fut introduit pendant le nouvel empire dans les temples, de la Basse Egypte principalement. La disjonction des nomes sous ce rapport fut si grande qu'on ne peut même pas regarder des dieux homonymes des différents nomes comme identiques, Hathor de Denderah est une autre divinité qu'Hathor de Kom-Ombo, Chunsu de Kom-Ombo est autre que Chunsu de Thèbes, Horus de Edfou n'est point le Horus de Buto, etc. Au commencement on ne connaissait naturellement qu'un Chunsu, Horus, etc., mais c'était en des temps préhistoriques, alors que les Egyptiens n'étaient qu'une petite peuplade. Lorsque celle-ci grandit et se sépara en plusieurs tribus, chacune emporta avec elle le noyau de l'ancienne religion et le développa à sa manière, indépendamment des voisins ; les résultats de ce développement furent les différentes religions des nomes. Ce ne fut qu'à une époque très récente que l'on essaya de corriger ces résultats, de combiner la foule des divinités diverses et à fusioner quelques êtres divins, sans que l'on soit parvenu à donner une valeur plus générale à ce système. La suite de ces circonstances a été, qu'il est fort difficile de trouver dans les inscriptions des idées religieuses valables pour toute l'Egypte ; chaque pensée n'a de sens que pour un district souvent assez restreint, son application à un autre nome conduit ordinairement à des erreurs.

Ce que nous venons de dire des dieux est vrai aussi des animaux sacrés. Leur vénération est limitée à des nomes spé-

ciaux et il faut commencer par considérer la religion locale avant de vouloir établir des lois générales pour le culte des animaux, ses causes et ses formes primitives. L'inobservation de ce fait a produit beaucoup de vues erronées et a conduit trop souvent à expliquer une chose qui n'a jamais existé. Le peuple Egyptien n'a nullement adoré les animaux, ce ne sont que les habitants des nomes qui ont adoré tel animal, chacun séparément, et ce n'est que bien rarement que des habitants d'autres districts ont participé au culte de cet animal.

Lucian (1) nous raconte que les temples Égyptiens étaient grands et beaux, bâtis de pierres précieuses et ornés d'or et de peinture, mais si l'on demandait le nom du dieu auquel il était consacré on apprenait que c'était un singe, un ibis, un bouc ou un chat. De même Clemens Alexandrinus (2) remarque que lorsqu'on entrait dans un sanctuaire les prêtres montraient un chat, un crocodile, un serpent, qui représentaient le dieu du temple. En effet le point central du culte égyptien n'était pas occupé par une seule statue comme en Grèce ou à Rome. On trouvait dans les temples des centaines et milliers de statues, mais c'était les représentations des rois qui avaient érigé le sanctuaire, de personnes privées qui l'avaient doté. Les statues divines que l'on trouve à côté de ces monuments ne sont que des objets votifs, qui n'avaient pas plus de valeur pour le culte que les emblèmes de procession, les barques, les autels etc. ; ils l'embellissaient mais ils n'en furent pas le centre. Ce fait explique la découverte d'un grand nombre de représentations de la même divinité dans un seul temple, comme p. ex. celle de plusieurs centaines de statues de la déesse Sechet, offertes par Amenophis III et Scheschonk I dans le temple de Mut à Karnak, où elles n'étaient point érigées dans les salles, mais encaissées l'une sur l'autre dans un corridor.

Au lieu d'une statue nous trouvons dans le sanctuaire un naos, un cube en pierre, creux au devant, surmonté d'un toit massif et ouvert seulement sur le devant qu'une grille fermait. Des bas reliefs montrent enfermée dans ce naos une bête sacrée, à Edfou p. ex. l'épervier d'Horus ; le naos n'était donc rien

(1) Imagines c. 11.
(2) Paedagogus III. 2.

qu'une cage destinée à un animal adoré (1). Dans les temples où la divinité ne s'incarnait point dans un animal le naos contenait le symbole sacré.

C'était devant une chapelle de cette espèce qu'on célébrait les rites sacrés, qu'on récitait les prières, qu'on faisait des offrandes.

L'animal du naos était regardé comme une incorporation de la divinité elle-même, qui assistait de la sorte personnellement au culte, acceptait elle-même les offrandes et pouvait répondre par ses gestes aux prières de ses fidèles. Le culte que nous connaissons le mieux sous ce rapport est celui du taureau Apis à Memphis, qui fut, selon des textes, « la nouvelle vie, » c'est-à-dire l'incorporation de Ptah. L'origine de son culte appartient aux premiers temps de l'empire égyptien. Nous connaissons ses prêtres Chufu-Anch (2) et Snefru-chā-f (3) qui vivaient sous la 4e dyn. ; des textes du temps de Cheops (4) et Mykerinos (5) nomment ce dieu. Peu après il apparaît dans des textes funéraires de la 5e et 6e dyn. (6). La plupart des documents sur le culte proviennent du nouvel empire pendant lequel on enterra les Apis depuis la 18e dyn. dans les grottes du Serapeum de Saqqarah. C'est là que M. Mariette a retrouvé les sarcophages des Apis, devenus par leur mort des Osiris et désignés comme Osiris-Apis, dont les Grecs ont fait leur Serapis en changeant peu à peu la signification du bœuf divin et en faisant de lui un rival de leur Asklepios. Après la mort d'un Apis le dieu Ptah s'incorporait dans un autre taureau, qu'on reconnaissait par une série de signes : par sa couleur noire, un triangle blanc sur le front, l'image d'un aigle sur le dos etc. (7). Il était engendré par un rayon de la lune (8), ce

(1) Un naos en bois, provenant de la 19e dyn. et trouvé dans le tombeau du fonctionnaire de nécropole Kasa à Thèbes, se trouve maintenant au Musée de Turin (publ. Maspero, Rec. de trav. rel. e. c. II. p. 197 sq.). Il a contenu autrefois un serpent sacré, l'incarnation de la déesse Anukt d'Elephantine.

(2) Sarcophage à Boulaq nr. 964 ; Maspero, Guide p. 223.

(3) Leps. Denkm. II. 16 = de Rougé, Inscr. hiérogl. 64.

(4) Leps. Denkm. II. 17 b.

(5) Leps. Denkm. II. 37 b. l. 14.

(6) Pyr. d'Unas l. 424 ; de Pepi I l. 571.

(7) Her. III. 28 ; Plin. VIII § 184 ; Diod. I. 85 ; Strabo XVII. 807 ; Aelian XI. 10 ; Amm. Marc. XXII. 14. 7. ; cf. Pap. d'Orbiney. 14. 5.

(8) Plut. de Is. c. 43 ; Quaest. Symp. VIII. 1 ; Suidas s. v. Ἆπις, Ἄπιδες. Her. III. 28 et Mela I. 9 ne parlent que d'un rayon céleste. Cyrill. ad Hos.

qui est fort curieux, car de la sorte ce n'était pas le vieux Apis qui engendrait son successeur, mais Ptah lui-même qui le formait des cieux. La suite de cette fiction fut qu'on privait l'Apis d'une propagation naturelle. On ne lui amenait qu'une fois par an une femme légale, une vache ornée de certains signes, qui était tuée encore le même jour (1), tandis que les autres vaches, qui étaient en tout temps à sa disposition (2) n'étaient regardées que comme concubines et ne pouvaient devenir mères d'un fils légitime de l'Apis.

On cherchait souvent assez longtemps avant de trouver une bête répondant aux signes demandés par la loi sacrée ; on parcourait dans ce but toute l'Égypte et parfois l'Apis ne se trouvait qu'en Thebaïde. Sa découverte était regardée comme un grand bonheur et fêtée avec pompe. Elle promettait l'abondance pour cette année (3). Le possesseur du troupeau, auquel l'animal avait appartenu était regardé comme un homme heureux et admirable (4) ; la vache-mère de la bête prenait part aux honneurs décernés à son fils, son nom était cité dans les stèles d'Apis (5) et Strabon (6) parle même de son temple. Celui qui l'avait trouvé recevait une récompense, qui montait parfois jusqu'à 100 talents d'or (7).

Quand un hiérogrammate avait constaté l'authenticité de l'Apis on le menait à Nilopolis près d'Héliopolis (8) pour y faire son éducation. Le séjour durait d'après les Grecs, 40 jours (9), tandis qu'une stèle (10) ne lui donne que 2 jours. Pendant ce

X. 3 dit, que d'après la doctrine égyptienne Apis fut un enfant de Selene et d'Helios.

(1) Plin. VIII. § 186.

(2) Amm. Marc. XXII. 14. 7 ; Solin. Polyh. c. 32.

(3) Her. III. 27 sqq. ; Amm. Marc. XXII. 14. 6.

(4) Aelian, hist. an. XI. 10 ; cf. Pap. d'Orbiney. 14. 7 ff....

(5) Cf. Brugsch, Aeg. Zeitschr. 1884 p. 110 sqq. ; 1886 p. 19 sqq. Mariette, Mém. sur la mère d'Apis. Paris. 1856.

(6) XVII. 807.

(7) Polyaen. VII. 11. 7.

(8) Stèle de Pianchi, verso l. 41. — D'après Aelian. hist. anim. XI.10 on aurait bâti à la place, où l'Apis était né, une maison orientée vers l'Orient d'après les prescriptions du plus ancien Hermes, et on l'y aurait nourri pendant 4 mois avec du lait. Probablement cela ne se faisait que lorsque la bête était encore très-jeune.

(9) Diod. I. 85.

(10) Rev. égypt. IV. p. 116.

temps les femmes qui plus tard n'osaient plus se présenter devant l'animal sacré avaient libre accès près de lui et lui montraient leurs parties sexuelles, usage qui prouve qu'on regardait l'Apis comme une divinité fertilisante. La même idée est exprimée par le titre « l'âme dans la maison de la génération » porté par l'animal dans des textes ptolémaïques (1) et par le fait que le phallus d'un mort était consacré à Apis déjà au temps de la 5e dyn. (2). Au lever de la lune on transportait le taureau dans la cabine dorée d'une barque sacrée à Memphis où il séjournait désormais près du temple de Ptah. Psammétique lui bâtit une cour splendide (3) qui joua ici à Memphis le rôle du Naos dans les autres temples où l'animal divin était plus petit. On pouvait le voir au temps de Strabon (4) dans son étable ou avec sa mère dans la cour elle-même. L'Apis jouissait d'un grand estime, les pharaons lui bâtirent des sépultures splendides, leurs sujets firent des pélérinages à Memphis pour le voir. Alexandre le Grand lui apporta son offrande (5) et Titus suivit son exemple (6). Au temps d'Adrien la tranquillité publique fut troublée lorsqu'après beaucoup d'années on eut finalement trouvé un Apis, car chacun voulait l'avoir chez lui (7).

L'animal était surtout célèbre pour ses oracles (8). Il les fournissait de plusieurs manières ; à l'astronome Eudoxus de Cnidus il prophétisa la mort en lêchant son habit (9), et à Germanicus en ne voulant pas manger de sa main (10). Par son mûgissement il signala la conquête imminente de l'Égypte par Auguste (11). D'autres oracles étaient donnés par l'animal en entrant après une question dans l'une ou l'autre de ses deux demeures, qu'on nommait thalamoi (12), ou par des songes que

(1) Aeg. Zeitschr. 1884 p. 103.
(2) Pyr. de Pepi I. l. 571.
(3) Her. II. 153.
(4) XVII. 807.
(5) Arrian. III. 1.
(6) Sueton, Titus c. 4.
(7) Ael. Spart. Hadr. c. 12.
(8) Cf. Lucian. conc. deor. c. 10.
(9) Favorinus fr. 16.
(10) Plin. VIII. § 185 ; Solin c. 32 ; Amm. Marc. XXII. 14. 8.
(11) Dio Cass. LI. 17.
(12) Plin. VIII. §. 185 ; Solin. c. 32.

l'on avait dans le temple et qui étaient expliqués par des interprètes sacrés (1). Une autre sorte d'oracle était obtenue au moyen d'enfants. On proposait une question à l'Apis dans une prière, la réponse était donnée en forme rhythmique par des enfants jouant en dehors (2). Plinius (3) raconte qu'ordinairement le taureau vivait caché ; mais lorsqu'il se montrait publiquement des jeunes gens l'accompagnaient en chantant des hymnes en son honneur. Tout à coup ils recevaient une inspiration subite et commençaient à prophétiser tandis que l'Apis paraissait comprendre tout et demander l'adoration.

L'animal vivait dans le temple surveillé par son bouvier (4), jusqu'à sa mort naturelle. L'assertion des anciens qu'on le tuait lorsqu'il avait vécu 25 ans en le noyant dans une fontaine et qu'on avait formé de cette manière une période chronologique de 25 ans a été convaincue de fausseté par la découverte du Serapeum où sont nommés des Apis d'âges les plus divers. Les documents font défaut pour le genre de vie de l'animal ; nous savons seulement qu'il recevait son eau d'une fontaine éloignée du Nil (5) et qu'on fêtait son jour de naissance à un emplacement appelé Phiala (6) près de Memphis. La fête dura 7 jours, pendant lesquels personne ne fut attaquée par un crocodile. Le 8e jour à 6 heures les crocodiles redevinrent féroces (7).

L'enterrement d'un Apis était des plus splendides. On transportait le cadavre sur un radeau, on mettait des peaux tout autour, les prêtres portaient des bâtons dit Thyrsos et faisaient en poussant des cris des mouvements dionysiaques (8). Un officiant portait le masque d'Hermes, un autre celui de Ker-

(1) Stèle grecque de Saqqarah à Boulaq nr. 5633.

(2) Aelian, hist. an. XI. 10 ; Xenoph. Ephes. V. 4. D'après Plut. de Is. c. 14 les Egyptiens attribuaient une valeur prophétique aux exclamations des enfants jouant dans un temple.

(3) VIII. § 185.

(4) βουκόλος τοῦ Ὀσοράπιος ; Pap. gr. of the Brit. Mus. XII. l. 7.

(5) Plut. de Is. c. 5.

(6) L'hypothèse de Lepsius, Chronol. p. 159 que ce Phiala fut le même que celui d'où le Nil était censé provenir, e. c. n'est pas aprouvé par les textes.

(7) Plin, VIII. §. 186 ; Solin. c. 32 ; Amm. Marc. XXII. 15. 11.

(8) Plut. de Is. c. 35.

beros (1). La sépulture commune à Saqqarah ne s'ouvrait que pendant l'enterrement d'un Apis (2). Les frais des cérémonies étaient énormes et montaient à 100 talents et plus (3), ils étaient portés en premier lieu par les prêtres, qui empruntaient quelque fois du roi les sommes nécessaires. L'exécuteur des funérailles était l'ἀρχενταφιαστὴς τοῦ Ὀσαράπιος καὶ Ὀσάρμνειος, θεῶν μεγίστων qui apparaît dans un papyrus de Leyde.

Le taureau sacré était regardé comme une incarnation du dieu Ptah, il fut donc lui-même un dieu (4), ce qui le rendait capable de rendre ses oracles, pouvoir réservé en Egypte, d'après la notice très-correcte d'Hérodote, aux dieux eux-même et jamais exercé, comme p. ex. en Grèce, par des êtres humains. Cette divinité de l'animal rendait son meurtre un crime très-grave ; on se plaisait à raconter la manière dont les deux rois perses, qui avaient osé porter la main sur Apis furent punis de leur crime. Cambyse reçut sa blessure mortelle à la même place où il avait blessé Apis et Ochus fut dévoré par son assassin, parce que lui-même avait mangé la viande du taureau sacré. Naturellement on ne possédait qu'un Apis à la fois, la divinité ne s'incarnant que dans un seul animal, de l'autre côté la croyance à ce taureau divin ne put jamais pousser les Egyptiens au culte des taureaux en général (5).

Quoique les données des auteurs et des monuments ne soient pas si complètes pour les autres incarnations divines que pour le taureau de Memphis, les notices éparses suffisent pour démontrer que les idées des Egyptiens sur ces animaux et leurs rites furent, *mutatis mutandis*, absolument les mêmes. Ainsi on conservait comme manifestation du dieu Sebak dans

(1) Diod. I. 96.

(2) Paus. I. 18. 4, dont la donnée est prouvée par les stèles d'Apis, qui sont toutes datées des jours de l'enterrement de ces animaux et jamais des années intermédiaires. La notice d'Arnobius adv. gentes VI p. 194 que le trahissement de la place de la sépulture de l'Apis fut sévèrement puni, repose sur une erreur.

(3) Diod. I. 84.

(4) Her. III. 27 sqq ; Aelian, hist. an. X. 28 ; Cic. de nat. deor. I. 29.

(5) On évitait soigneusement de sacrifier des taureaux qui portaient les signes de l'Apis (Her. II. 38 ; Plut. de Is. c. 31), non qu'on les eut cru être des dieux mais par une déférence bien naturelle pour leur semblable, l'Apis lui-même.

un lac de Krokodilopolis, un crocodile sacré nommé Suchos ou Petesuchos, que l'on montrait aux étrangers et auquel les fidèles apportaient des gateaux, de la viande rôtie et du vin de miel (1). Après la mort l'animal était embaumé et enterré dans les catacombes du Labyrinthe (2), et un autre crocodile était installé comme dieu, événement qui arriva p. ex. le 18. Payni de l'an 21 de Ptolémée Neos Dionysos (Juin 60 av. J.-Chr.) (3). Des prêtres même officiaient dans le culte de l'animal ; leur titre était dans les temps postérieurs, p. ex. 200 après J.-Ch., ἱερεὺς Πετεσούχου θεοῦ μεγάλου μεγάλου ἀεὶ ζῶντος. L'animal était regardé comme doué du don de prophétie probablement parce qu'on croyait que le crocodile savait d'avance la hauteur de la prochaine inondation et déposait ses œufs justement à l'endroit de la plage qui allait rester à sec (4). Lorsque le roi Ptolemée visita l'animal il lui prophétisa la mort en ne faisant pas mine de l'entendre lorsqu'il l'appela et en ne faisant pas même cas des prières des prêtres (5). Ordinairement le crocodile était parfaitement apprivoisé, ce que les Egyptiens savaient obtenir assez souvent chez ces bêtes (6), en sorte qu'ils venaient lorsque leurs gardiens les appelaient et se laissaient même brosser les dents.

Ces données se rapportent à un certain crocodile qui était adoré seul ; mais d'autres documents parlent d'une vénération des crocodiles en général, qui eut lieu surtout à Ombos et aux environs, où on les tenaient tous en grand respect, de sorte que l'on se réjouissait même lorsqu'un enfant était dévoré (7) par eux. Les cadavres de personnes tuées par ces animaux étaient enterrés de la manière la plus splendide (8).

(1) Strabo XVII. 811 ; Her. II. 69 ; Diod. I. 84.
(2) Her. II. 148.
(3) Aeg. Zeitschr. 1884 p. 137 ; cf. 1885 p. 94.
(4) Plin. VIII. § 89 ; Aelian, hist. an. V 52 ; Plut. de Is. c. 75 ; de solert. anim. c. 34.
(5) Plut. de solert. anim. c. 23 ; Aelian, hist. an. VIII. 4. — Un mouton prophétisant apparait dans la légende du roi Bocchoris chez Plut. de prov. Alex. ed. Crusius p. 12 et Aelian, hist. an. XII. 3.
(6) Aristoteles, nat. an. IX. 2. 2 ; Aelian. hist. an. IV. 44 ; VIII. 4 ; Plut. l. c. ; cf. Vopiscus, Firmus c. 6.
(7) Aelian, hist. an. X. 21 ; Maximus Tyrius, dissert. 8. 5 ; cf. Josephus c. Ap. II. 7.
(8) Her. II. 90.

La cause de cette vénération du genre crocodile fut probablement qu'on ne croyait pas connaître dans ces nomes les signes distinctifs de l'animal dans lequel le dieu Sebak s'était incorporé et que l'on aimait mieux ménager tous les crocodiles malgré le péril dont ils menaçaient les habitants que de tuer peut être par mégarde le dieu lui-même (1). Que ce ne fut que cette considération qui empêchait la chasse de cet animal, cela est prouvé par les textes religieux, qui représentent ordinairement le crocodile comme animal malfaisant. Les crocodiles étaient dans les enfers les compagnons de Set, qu'il fallait vaincre par les formules magiques du Livre des Morts, chap. 32. On possédait en outre des formules pour forcer les dieux à aider les hommes dans ce monde-ci contre ces amphibies (2), et pour les empêcher de dévorer les troupeaux qui passaient les gués (3). Le meilleur moyen de se garantir de leurs attaques était de faire usage d'un bateau de papyrus, les animaux le respectant en honneur d'Isis (4).

Le nombre des crocodiles était énorme en ces temps là. Près de quelques villes il était impossible de se laver seulement les pieds ou de chercher de l'eau dans le Nil (5). On raconte même que les chiens n'osaient boire qu'en courant au bord du fleuve (6), de sorte qu'il était bien naturel que les habitants des villes où on ne vénérait pas ces reptiles, les poursuivissent avec acharnement (7).

(1) Une idée analogue se trouve citée par Chaeremon chez Porphyrius de abst. IV. 7, d'après lequel les prêtres Egyptiens n'auraient pas mangé le pigeon, parce que l'épervier en laissa échaper parfois en récompence d'un accouplement, et qu'ils avaient peur de tuer au cas donné justement un de ces animaux.

(2) Pap. mag. Harris VI. 12 ; VII. 1, 4 ; VIII. 5.

(3) Leps. Denkm. VI. 112 l. 156 sqq.

(4) Plut. de Is. c. 18.

(5) Aelian, hist. an. X. 24.

(6) Plin. VIII § 148 ; Aelian, hist. an. VI. 53 ; var. hist. I. 4 ; cf. Sueton fragm. ed. Roth. p. 306.

(7) Il se pourrait bien que même ses adorateurs en faisaient de temps en temps une vraie razzia. Dans la Grotte de Maabde on a trouvé une foule de momies de crocodiles petits et grands et des corbeilles pleines d'œufs Malheureusement on n'a pas constaté si ces petits crocodiles avaient été assassinés et les œufs emportés avant qu'ils fussent éclos, ou s'il s'agit de bêtes mortes d'elles-mêmes et d'œufs non couvés. S'il s'agissait d'êtres tués, on aurait cherché ici à apaiser par l'embaumement la colère de la divinité outragée.

A Mendes Osiris s'incarnait dans un bêlier, nommé Ba anch « l'âme vivante » et regardé comme fils de Ra et de Nut (1). L'inauguration d'un de ces animaux au temps de Ptolémée Philadelphe est racontée par une grande stèle (2) ; à cette occasion le roi dispensa le nome d'une partie de ses impôts. De même que l'Apis, le bélier était regardé surtout comme principe de la génération. Il porte le titre « de bêlier mâle, taureau prolifique qui s'accouple toujours » etc. (3), rôle qui a conduit les Grecs à le comparer à Priape. Les femmes se dénudaient dans son temple et eurent même d'après le dire des Grecs commerce avec l'animal (4). Après sa mort le bêlier fut embaumé et enterré dans un sarcophage de granit dont on a retrouvé plusieurs spécimens (5).

L'Ibis fut vénéré surtout à Hermopolis Magna comme incorporation de Thot. On prétendait que l'animal sacré y était immortel (6), c'est à dire qu'après la mort d'un individu la divinité apparaissait aussitôt dans un autre. Les Ibis étaient embaumés et enterrés ordinairement dans des pots. L'inscription d'un pot de ce genre contient une prière à Thot, demandant qu'il soit bienveillant envers la femme qui embauma sa bête sacrée (7). A Memphis l'embaumement de l'animal était fait par les prêtres du temple de Thot. (8) Les Ibiobosques y furent forcés sous Ptolémée Philadelphe d'en emprunter de l'argent pour pouvoir éxécuter un enterrement d'Ibis de pre-

(1) A Karnak le bêlier était regardé comme incorporation d'Amon-Ra, il apparait comme tel sur une stèle de la 18e dyn. dans ma collection représenté par une tête de bêlier sur un postament et nommé « Amon-Ra, seigneur des deux mondes. » Une autre stèle (publ. Maspero, Rec. de trav. rel. l. c. II p. 174) désigne le bêlier, dessiné en entier « Amon-Ra, qui s'engendre lui-même. » Une troisième du temps de Seti I (publ. Maspero, l. c. p. 114 sq) montre deux béliers, l'un est « Amon-Ra, l'incorporation du dieu, » l'autre « le bon bêlier », l'animal choyé par le dieu Cf. stèle à Berlin nr. 7295.

(2) Mariette, Mon. div. pl. 43-4 ; traduite par Brugsch, Aeg. Zeitschr. 1875 p. 33 sqq.

(3) Brugsch, Dict. géogr. p. 1389.

(4) Pindar fr. 215 chez Strabon XVII. 802 ; Her. II. 46 ; Diod. I. 88, 85 ; Plut. Gryllus c. 5 ; cf. III Mos. 18. 23.

(5) Un couvercle est à Boulaq nr. 5574 ; publ. Mariette, Mon. div. pl. 42, 46.

(6) Aelian, hist. an. X. 29.

(7) à Boulaq nr. 1200 ; Maspero, Guide p. 141.

(8) Pap. Louvre. 3266.

mière classe. (1) Cette fonction était leur monopole et nous possédons encore la lettre d'un Taricheut d'Ibis de Hermopolis qui passant par Memphis avait enterré un ibis et qui demande qu'on le paie, n'ayant pas le droit légitime dans le nome Memphite de procéder à cet acte (2). Des faits analogues sont racontés du taureau Pacis à Hermonthis, du taureau Mnevis à Heliopolis (3) et d'une longue série d'autres animaux.

A ces animaux réels il faut en joindre un certain nombre de fictifs. Le phénix servait comme incarnation à une forme du Ra d'Heliopolis et Plinius (4) a parfaitement raison lorsqu'il dit qu'il ne pouvait exister qu'un phénix à la fois, car il n'y avait qu'un Ra. Tout le mythe du phénix embaumant son propre père, s'élevant des restes mortels de ce père etc. part de l'idée de la divinité s'incorporant après la mort d'une de ses enveloppes mortelles dans une autre. L'animal sacré de Set, qui portait sur le corps d'un chien de chasse une tête de chameau appartient à cette même classe. Ces animaux n'existent pas en réalité mais l'Egyptien croyait aussi fermement à leur existence que l'antiquité (5), et le moyen âge ont crû aux griffons. Même le sphinx était un être réel pour l'Égyptien comme pour le Grec, de sorte que Strabon (6) put décrire le sphinx à tête humaine comme existant véritablement. On avait tellement perdu le sentiment de la limite entre la réalité et la fiction, qu'on représentait au temps de la 12e dyn. dans des tableaux de chasse, à côté des animaux du désert, des quadrupèdes à tête de griffon, à têtes sur le dos et d'autres êtres phan-

(1) Planche de la Bibl. nat. à Paris; cf. Revillout, Rév. ég. II p. 266 sqq.

(2) Pap. Louvre 3334; Rev. ég. II. 76 sq.

(3) Cet animal fut une incarnation d'Osiris, tandis qu'à Mendes Osiris s'incarnait dans un bêlier, et ailleurs encore dans d'autres formes. On ne croyait pas pour cela qu'Osiris pouvait s'incorporer plusieurs fois en même temps; chacune de ces incarnations formait un être complet, dont l'âme était immortel et existait sans rapport aux âmes des autres incarnations du même dieu. Il faut donc parler, pour être exact, non d'incarnation d'Osiris, mais d'une incarnation de l'Osiris d'Héliopolis, de Mendes e. c., qui eux aussi furent des divinités différentes (voy. p. 214).

(4) X. 3.

(5) p. ex. Her. IV. 27; Plin. VII. 2; Aelian, hist. an. IV. 27; XVI. 42; cf. Pap. Leyden I. 384.

(6) XVI. 775; cf. Diod. III. 167; Plin. VI. 29; VIII. 21; X. 72; Mela III. 9. — Aelian, hist. an. XII. 9 dit au contraire, que c'est un être fabuleux.

tastiques du même genre (1). Tout le contexte démontre qu'on ne voulait point par là représenter quelque chose d'extraordinaire mais un événement de tous les jours. Ce manque de critique a été si grand dans les temps passés que des personnes, dont la bonne foi est absolûment hors de doute ont crû voir dans des pays lointains comme en Ethiopie des hommes sans têtes, qui avaient deux gros yeux sur la poitrine et d'autres qui n'avaient qu'un œil au front (2). Aussi bien que ces personnes, des Egyptiens auront cru pouvoir affirmer avec sureté avoir vu dans les montagnes des sphinx et des êtres de nature mixte. Mais quittons ce sujet et cherchons à expliquer les motifs qui purent induire les Egyptiens à se représenter leurs dieux sous une forme animale et à en faire les habitants de leurs temples.

(*A suivre*). A. Wiedemann.

---

(1) Leps. Denkm. II. 131; Wilk. M. e. C. III. 23; ed. Birch II. 93; III. 309-12; Rosellini. Mon. civ. 23.

(2) Cf. St. Augustin, sermon 33 à ses frères au désert.

LA TROIE DE SCHLIEMANN,

UNE NÉCROPOLE A INCINÉRATION PRÉHISTORIQUE,

PAR LE CAPITAINE ERNEST BOETTICHER.

IV.

L'INTÉRIEUR DES TERRASSES A INCINÉRATION.
Avec planches IX-XI.

3. TÉMOIGNAGE DES TRACES DE BRÛLURE ET DES RESTES D'INCINÉRATION.

a. *Brûlures des murs et planchers.*

Le lecteur attentif aura déjà compris la *configuration des chambres à incinération* par la critique que j'ai faite des prétendues habitations. Qu'on s'imagine des *cours* d'une forme généralement rectangulaire, mais aussi irrégulièrement quadrilataire, assez inégales selon leur position, et divisées, par des murs intérieurs, en un certain nombre de *chambres* (cellules). Ces cours sont placées les unes à côté des autres, sans système appréciable, séparées par des corridors étroits qui s'entrecroisent comme les rues d'une ville, entourant les cours de murailles en moëllons ou en briques hautes de 3 m. et de plus. Il est évident que ces *corridors* parfaitement protégés contre le feu et pour autant que possible, contre la fumée et la chaleur, étaient les moyens de *communication* usités. Leur sol est pavé de plaques, celui des chambres est fait de terre glaise durcie. Les murs intérieurs de séparation consistent principalement en une maçonnerie grossière construite de terre-glaise et de pierres, mais aussi de briques de terre-glaise, matières très connues dans les constructions de Babylone et de l'Egypte, et qui étaient séchées au soleil mais non cuites. Les parois des corridors, dans la couche inférieure de la nécropole,

paraissent avoir été construites plus souvent de moëllons que de briques de terre-glaise et avec plus de solidité. On ne trouve aucune trace de toiture pour ces chambres, mais peut-être y avait-on fait passagèrement un papujan (cf. supra) ou, après l'incinération, une de ces « maisons funèbres » nommées « Tambak » dans le Sud-Est de Bornéo, et qui devaient disparaître à une nouvelle incinération. Ce « Tambak » avait une toiture de planches ou de joncs. L'air et le vent qui constituent les conditions essentielles d'une incinération rapide, pouvaient librement entrer dans les chambres à feu, et la position favorable de la nécropole placée sur une hauteur près de la mer, partant exposée aux vents (cf. les observations de Schliemann sur cette aération jugée trop forte pour l'habitation des hommes, *Ilios* p. 30, 32, 63, 118-119) pouvait faire atteindre d'autant mieux le but proposé, tandis que l'enceinte étroite resserrait la chaleur et favorisait une incinération complète, comme elle est très remarquable à Hissarlik.

C'est ce que j'ai exposé pour la première fois dans « Ausland » 1883, n° 51, et cette particularité — je le fais observer déjà ici en passant — a été pleinement confirmée par les fouilles faites en 1887 par M. R. Koldewey à Surghul et El Hibbah sur l'Euphrate, ces fouilles ont mis au jour des *nécropoles à feu* babyloniennes, chose inconnue jusque-là, mais dont j'avais prévu l'existence après avoir découvert cette sorte de nécropoles à Hissarlik. (Cf. « Ausland » et « Zeitschr. f. Museologie » 1884). Ces travaux seront mieux caractérisés plus loin (v. V^e^ partie).

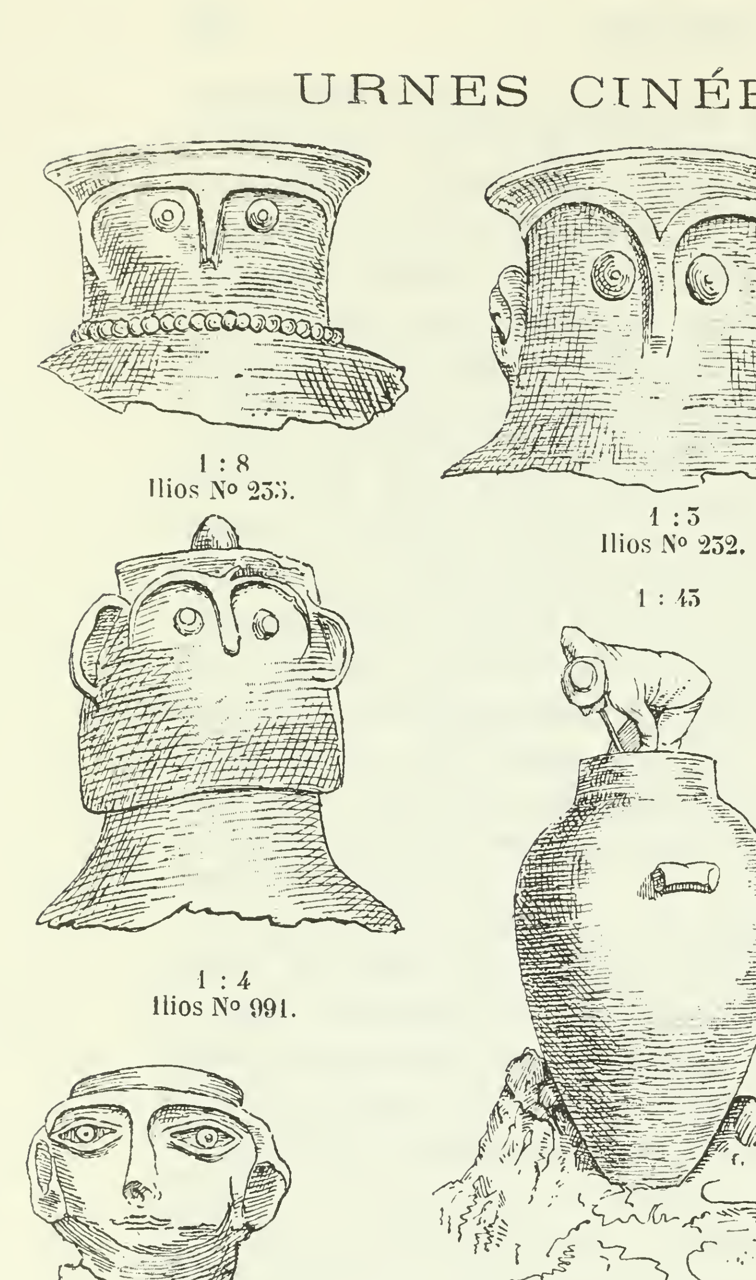
Il faut avoir la configuration des chambres à incinération bien présente à l'esprit, pendant que je décris ci-dessous l'*action du feu sur les murs et les planchers.*

Dans *Ilios* p. 310 il est question de murs de maisons qui se trouvaient dans la 2e couche et qui « montraient les traces de brûlure laissées par une formidable chaleur. » Voir ib. p. 37-38 où sont encore mentionnées des maisons situées plus bas, par conséquent dans la première couche, et qui ont été exposées à un feu violent. » Nous lisons p. 310. « Chaque pierre des murs « de cette maison, même chaque petite parcelle de terre-glaise « entre les pierres, portent les traces de la chaleur dévorante « à laquelle elles ont été exposées et qui a entièrement détruit « tout ce que les chambres contenaient, de sorte que nous ne

« trouvions que par occasion, çà et là, de petits tessons au « milieu des cendres de bois jaunes et brunes remplissant ces « chambres. » Pag. 305 Schliemann décrit les restes d'une « maison brûlée » comme « des masses de terre-glaise ou « d'argile vitrifiées, des braises, des cendres de bois et là-dedans « des tessons, des coquilles et des os » puis il dit d'une autre (p. 307) : « Elle était remplie d'une couche de cendres de bois « jaunes ou brunes, profonde de 6 à 7 pieds dans laquelle je trou- « vai un squelette d'homme assez bien conservé. » M. Schliemann a-t-il bien calculé *quelle quantité de bois il faut pour remplir de cendres une place de* 4 *à* 5 *mètres jusqu'à une hauteur de* 6 *à* 7 *pieds ?* Certainement non, car cette seule considération aurait anéanti la théorie de l'incendie des maisons. Dans une autre maison, cette fois dans la troisième couche, on trouva des squelettes, aussi au milieu de braises et de cendres de bois (l. c. p. 36). Dans cette 3me couche les maisons sont également ensevelies profondément dans des masses de briques et même dans des *cendres jaunes de bois jusqu'à une profondeur de* 9 *à* 10 *pieds.*

Les *planchers*, *faits de terre-glaise battue*, offrent un intérêt spécial. M. Schliemann qui trouva des restes de bois carbonisé en ligne horizontale, le long des 4 parois (*Ilios* p. 310), les expliqua comme les restes d'un plancher en bois. Mais ces restes doivent provenir d'un *bûcher*. Dans les Indes on érige encore aujourd'hui les bûchers des morts dans un carré de maçonnerie, et comme nous voyons par le feu de cheminée, les restes de braises se retrouvent placées contre le mur. L'action du feu sur les planchers en terre-glaise était toujours très intense. A la pag. 305 on voit une description d'un foyer semblable appartenant à la 2e « ville » (Pl. I, az.) : la surface de la place à feu, de la terre-glaise battue est vitrifiée à 0,001 — 0,002 mètres de profondeur. Cette vitrification a une couleur verdâtre. En outre la terre-glaise, à une profondeur de 0,02 mètres, est complètement durcie par le feu (cette couche est jaune clair,) et à une profondeur de 0,10 à 0,15 mètres elle est devenue complètement noire par l'action du feu. Sur ce plancher il se trouve d'abord une couche de 0,10-0,20 mètres de braises, puis des cendres de bois, enfin des masses d'argile. Après cela vient encore de la terre-glaise vitrifiée (c'est-à-dire un nouveau plancher),

URNES CINÉRAIRES

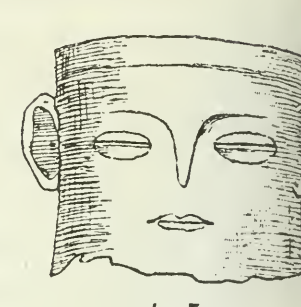


1 : 8
Ilios N° 233.

1 : 3
Ilios N° 232.

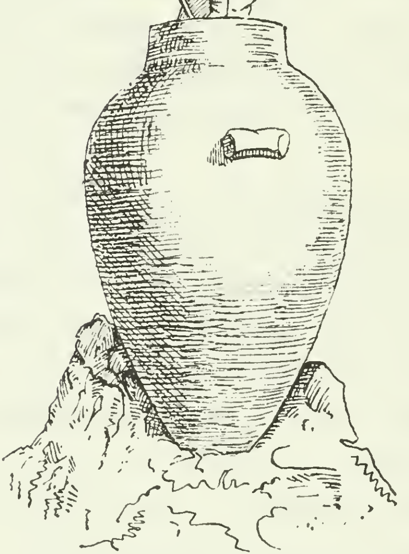
1 : 4
Ilios N° 991.

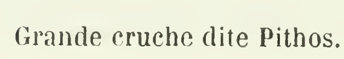
1 : 2
Ilios N° 190.



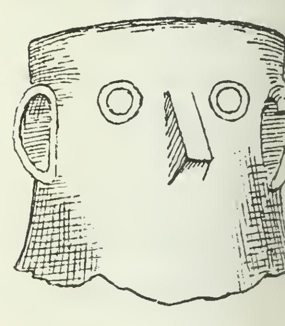
1 : 3
Berlin
Musée de Schliemann
N° 604 . 606 . 609.
(Trouvailles de Hissarlik

1 : 45

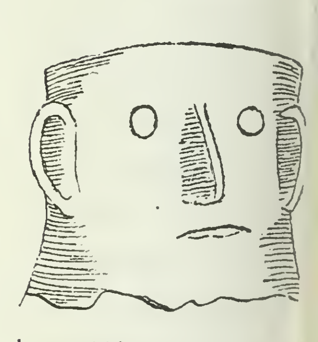




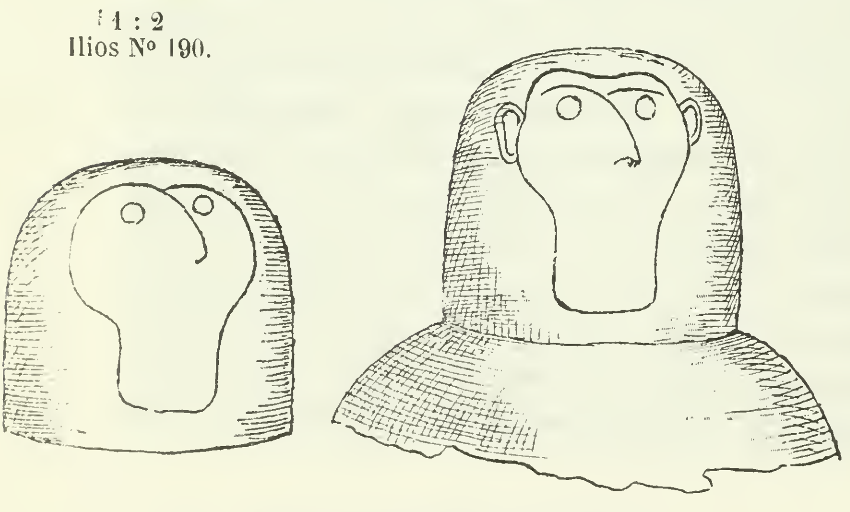
Grande cruche dite Pithos.



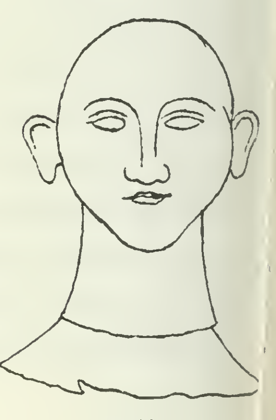
1. 5123 [a] .
Berlin
Musée des antiquités
du Nord.



1 . c . 208.



Berlin . Musée des antiquités égyptiennes
Canopes égyptiens.



Berlin
Antiquarium
Urne cinéraire
Etrusque.

des braises, des cendres, des masses d'argile etc. Une semblable découverte, montrant la suite régulière des couches ne parle pas en faveur de la théorie qui admet des incendies de maisons. Ces *planchers* de terre-glaise paraissent avoir eu aussi à Hissarlik des formes circulaires comme cela est constant à Hanai-Tépé (*Ilios* p. 792). Une *area* de cette forme d'un diamètre de 4 mètres et d'une épaisseur de 0,60 mètre est plusieurs fois mentionnée p. ex. dans le pseudo-temple A. On en trouve aussi à Tirynthe. La « vitrification » décrite en cet endroit n'est pas un cas isolé. Il est dit *Ilios* p. 354 : « les *planchers des maisons* « sont ordinairement faits de *terre-glaise* reposant sur une cou- « che de débris ; dans ce cas ils *sont presque toujours vitrifiés* « et forment une masse poreuse d'une surface vitreuse d'un vert « éclatant. » A côté de cela on trouve naturellement aussi des degrés d'une calcination moins forte ; souvent les planchers ressemblent à de l'asphalte (!), quelquefois à la pierre-ponce. D'après les expériences faites par le médecin anglais Dr Moss (†) il fallait de la *chaux incandescente* pour vitrifier les coins d'épreuves de terre-glaise et d'argile provenant d'Hissarlik. La quantité de silicate nécessaire à vitrifier la terre-glaise à un tel point ne peut s'expliquer que par un mélange de paille ou de joncs dont on se servait aussi dans l'incinération des morts en Assyro-Babylonie. Cette forte chaleur explique également l'*état des murs*. Leurs *pierres calcaires* sont, comme il a été souvent dit, *changées en chaux* ; quant à l'état des briques, je ne puis le mieux décrire qu'en empruntant les paroles de Virchow (*Ilios* p. 358) : « Dans la plupart des endroits les *murs en bri-* « *ques de terre-glaise* ont été, en partie, rendues méconnais- « sables. Une partie en a été exposée à l'incendie et ainsi trans- « formée en des manières les plus variées. On y voit tous les « degrés de transitions depuis la brûlure d'un feu ordinaire « jusqu'à la combustion complète. Fort souvent les *masses de* « *terre-glaise ont été changées en verre.* D'après l'intensité de « la chaleur la fusion est descendue plus ou moins profondé- « ment ; dans la plupart des cas les briques, ayant été attaquées « seulement à l'extérieur, sont changées en une espèce de « capsule de verre ; quelquefois cependant l'intérieur aussi a « été vitrifié ou même transformé en éponge ampuleuse sem- « blable à la pierre-ponce. En beaucoup d'endroits enfin il n'y

« a eu que peu de transformation, celle qui est produite artifi-« ciellement dans la cuisson de nos briques.... Que l'incendie » ajoute M. le Prof. Virchow, « qui a détruit cette ville doit avoir été terrible ! » Considérons ici, par contre, les preuves qui indiquent un autre genre d'incendie :

1° Comme il a été expliqué plus haut en détail, ce sont précisément les pavés de terre-glaise qui ont été le plus fortement attaqués par l'action du feu ; ils sont presque toujours vitrifiés et forment même quelquefois une masse poreuse de plusieurs centimètres ayant une surface vitreuse d'un vert éclatant.

2° Comme il ressort partout des indications de Schliemann et de Burnouf (cf. *Ilios* p. 349, 353, 368 et autres), une épaisse fumée noire a pénétré très profondément partout dans les parties inférieures des murs en briques auprès des planchers en terre-glaise. Tout le monde sait que la fumée fuligineuse accompagne le premier développement du feu.

3° Un fait essentiel, communiqué seulement en 1882 par M. Schliemann au congrès des anthropologistes de Francfort s/M c'est que les parties supérieures des murs en briques n'ont été brûlées qu'à un degré moindre ou même presque pas.

Si nous combinons ces données, il est indubitable que l'action du feu décrite ci-dessus, venait d'en bas de façon que *chaque plancher en terre-glaise était le foyer d'un feu.*

Ces feux allaient ainsi se succédant. J'ai déjà mentionné la répétition régulière et très curieuse des différents débris de feu sur les planchers en terre-glaise. La description suivante de M. Burnouf (*Ilios* p. 353) fait ressortir ce point plus clairement encore : « Un des grands centres du feu (Burnouf parle naturellement de l'incendie de la ville) » dut être dans le quar-« tier situé vers le milieu du mur oriental. Dans les débris de « ce centre nous voyons entassés : 1° la fumée qui est entrée « profondément dans le plancher ; un tas de débris qui a été « exposé à une incandescence et qui, en tombant, a brisé quel-« ques grandes cruches (pithoi) ; une couche de cendres mêlées « de pierres, d'os, de coquilles brûlées etc. ; 2° une deuxième « fois les traces de la fumée avec une rangée de poutres ; « ensuite une deuxième couche de débris vitrifiés par l'incan-« descence ; des cendres ; une ligne noire ; enfin de la terre-

« glaise exposée à l'incandescence, et, tout au-dessus, de la terre « qui porte aussi les traces de l'action du feu. Toute cette masse « de débris est profonde de 4 mètres (13 pieds.) » M. Burnouf conclut de là à une maison de 2 à 3 étages. Alors chaque étage aurait dû être brûlé consciencieusement à part et avoir formé chacun une couche séparée. J'ai vu bien des incendies à la guerre et en temps de paix : chaque fois j'ai trouvé un pêle-mêle sans aucun ordre. Je voyais en bas les choses qui dans la maison étaient au-dessus, mais jamais je n'ai vu, comme M. Schliemann croit l'avoir constaté à Hissarlik (cf. *Ilios*), les restes incendiées du toit par-dessus les débris.

Ces couches décrites démontrent un *système*, elles indiquent des feux suivis et exécutés d'après un plan.

Après tout cela nous pouvons établir la proposition suivante : *Les traces de feu, démontrées à Hissarlik prouvent d'une façon indubitable des combustions artificielles et souvent répétées dont les foyers étaient les planchers*, et non un incendie unique qui aurait tout dévoré d'un coup.

Des traces de feu analogues à Hanaï-Tepé (*Ilios* p. 786-791) ont été expliquées par l'explorateur de ce tumulus comme le produit des nombreux feux des sacrifices offerts dans ce sanctuaire (v. partie V).

Ces combustions artificielles ont bien été reconnues par M. Dörpfeld, mais comme cette conception devait être mise d'accord avec l'idée fixe de M. Schliemann, elle conduisit à une idée des plus bizarres, à savoir à la théorie de Dörpfeld « qui suppose une cuisson des murs construits en briques de terre-glaise séchées seulement au soleil. » M. Dörpfeld avait parfaitement compris que les traces du feu provenaient de la combustion de grands bûchers de bois dressés au pied des murs, et il s'en servit pour faire disparaître cette circonstance contrariante qu'une deuxième ville brûlée avait été mise au jour par les fouilles de 1882, tandis qu'il importait de n'en admettre qu'une seule, à savoir la Troie dévorée par l'incendie. Il a donc fallu expliquer ces traces du feu d'une manière différente. Pour la nouvelle ville de Troie on décréta deux choses, une cuisson des murs en briques et un incendie fait par l'ennemi, pour la Troie qui devait disparaître, comme simple 3e ville, on n'admit qu'une cuisson des murs en briques, « faite pour

leur donner plus de solidité » (!) Cuire le mur au lieu de cuire d'abord les briques, cette invention était réservée à un architecte ! Dans l'ouvrage *Troja* p. 66-67, 83, 196, 200, nous trouvons des détails curieux à ce sujet : « Pour donner plus de solidité (!) au mur en briques de terre-glaise, il fut brûlé artificiel-
« lement après sa construction par un grand feu allumé sur le
« côté Ouest. A cause de la grande épaisseur de ce mur, le feu
« n'aurait pu le faire cuire entièrement, parce que la chaleur
« n'aurait pas pénétré à l'intérieur. C'est pourquoi on pratiqua
« à l'intérieur du mur à différentes élévations des canaux dont
« l'arrangement a été représenté dans l'esquisse n° 16. Par ces
« canaux qui ont environ 30 cm. de chaque côté, la chaleur
« du feu, allumé seulement d'un côté du mur, était conduite
« dans les parties intérieures..... Ce procédé fut cause que le
« mur de fortification ne put être brûlé également, vu son
« épaisseur, et tandis que les parties qui longent les canaux
« nous montrent des briques toute rouges, nous trouvons les
« briques encore crues au côté opposé extérieur. » Cette cuisson unilatérale de la (prétendue) muraille de l'Acropole devait avoir sa raison d'être dans le terrain qui prétendûment était fort raide du côté extérieur ; mais c'est à tort, car la véritable nature du terrain a été établie dans la part. I de cet écrit et l'on a vu qu'elle était tout autre. D'ailleurs quand même cela serait vrai pour ce seul cas, il en serait tout autrement pour toute la circonférence de la (prétendue) muraille de l'Acropole. La chose est encore très simple. Le morceau de maçonnerie décrit ici est le mur d'un corridor ; il restait par conséquent intact du côté par où se faisaient les communications, il était brûlé de l'autre côté tourné vers les chambres à incinération. M. Dörpfeld développe encore plus en détail « le système de ses canaux à feu » pag. 83 sq. et fig. 20-24. Mais hélas ! le poli et le fini qu'il attribue à ces canaux est une invention de sa part. La véritable nature de cette découverte ressort des indications suivantes de M. Schliemann *Troja* p. 84 : « tous les canaux étaient
« remplis de troncs (ou bûches) lors de leur construction,
« comme on peut le constater clairement encore aujourd'hui
« par la forme de ces conduits et les marques laissées par les
« branches dans la terre-glaise qui borde le trou. » Cela montre sans doute, que ces canaux n'étaient ni si polis ni si beaux

que M. Dörpfeld les a dessinés ; qu'on n'y voyait au contraire que *les traces laissées par les bois des bûchers.*

La possibilité de ce fait est facile à comprendre. Après avoir dressé un bûcher les gens de Hissarlik l'entouraient de parois en terre-glaise pour resserer la chaleur (ce qui se pratique encore aujourd'hui dans le Sud-Est de l'Asie). Dans cette construction il pouvait arriver que le bûcher était trop rapproché de la place à incinération voisine, et qu'ainsi l'un ou l'autre de ces entourages en terre-glaise dût être placé jusque dans le bûcher ; de là provenait que les bûches extérieures étaient prises par les murs d'entourage restés humides (car un mur de terre-glaise se fait en mouillant la terre et non à sec comme le croit M. Dörpfeld). C'est à l'endroit où se sont trouvés ces bûches dressés en croix, que paraissent maintenant les canaux tracés le long du mur et les trous laissés à travers le mur après que ces bûches avaient été brûlées ou pourries. Que la découverte de semblables canaux forme l'exception, c'est ce qui ressort de la remarque *Troja* p. 84 : « dans quelques cas « *rares* on a laissé ouverts les canaux et les trous, soit à dessein, soit par inattention. » Les faits qui servirent de base à créer une méthode générale pour M. Dörpfeld, ne se sont donc produits que dans quelques cas rares ! !

Le même architecte, faisant le silence autour de sa « cuisson des murs » tout en renonçant à cette méthode, l'a remplacée plus tard par le « Fachwerkbau aus Luftziegeln mit Lehmmörtel » = « construction en panneaux faite de briques séchées à l'air et de mortier de terre-glaise » dont il voulait reconnaître les panneaux dans les canaux en question. Cette autre invention qui est décrite dans un ouvrage dédié à Curtius, décrète également un système impossible. Les briques sèches en terre-glaise enléveraient au « mortier de terre-glaise » (par euphémie p. fange) le peu d'eau qu'il contient, mais sans se lier. Seulement des briques en terre-glaise devenues compactes à force de les mouiller, formeront une seule masse lorsqu'elles seront séchées. — Le mortier employé par les Babyloniens et les Assyriens était de l'asphalte.

La combustion unilatérale des murs de Hissarlik indique toujours des corridors. Cela ressort aussi de *Ilios* p. 350 où M. Burnouf dit que les parois intérieures (*b* et *c*) du corridor étaient restées intactes.

Mais la cuisson des murs de Mr. Dörpfeld n'était pas toujours unilatérale. « Souvent », comme il nous dit *Troja* p. 83, « les « murs après leur construction, ont été cuites de deux côtés ; « on dressait des bûchers des deux côtés et on les allumait en « même temps. » Ces murs ainsi *brûlés et détruits* ce sont naturellement les murs transverseaux construits à l'intérieur des cours à incinération, exposés conséquemment des deux côtés aux feux qui brûlaient les morts. Mais selon l'opinion de nos savants de Troie, les Troïens, après avoir mis à exécution l'idée géniale de cuire les murs, vivaient heureux et contents dans ces « constructions de luxe », jusqu'à ce que Paris par sa légèreté en causât la ruine ; après quoi la ville construite suivant ce système de cuisson fut incendiée par l'ennemi. Cet incendie doit expliquer alors aussi que tant de débris de combustion se trouvent dans la 2e ville. Il en est autrement de la 3e colonie qui n'a pas été incendiée, mais cuite (!). Ces colons, comme nous en sommes avertis *Troja* p. 196 et 200 avaient hérité de leurs aïeux (!) le procédé de cuire les parois en briques de terre-glaise — art qui du reste s'appliqua aussi aux planchers (*Troja* p. 95). Mais ce qui est étonnant, c'est qu'ils n'ont enlevé ni cendres ni braises après la cuisson (sans quoi MM. Sch. et D. n'auraient pu trouver ces débris brûlés) et qu'ils ont fait leur ménage dans des appartements remplis de cendres et de braises jusqu'à 9 ou 10 pieds de haut, circonstance qui peut-être (aux yeux de nos savants de Troie) démontre un état social qu'on doit attribuer avec raison aux peuples préhistoriques. Risum teneatis amici ! Faut-il continuer encore l'examen des murs cuits ? Est-il nécessaire de faire remarquer en quel état devaient se trouver les parties inférieures des murs construites en calcaire après la cuisson des parties supérieures en terre-glaise ? C'est à peine nécessaire ; mais encore personne ne s'est demandé, s'il n'eût pas été plus simple pour les colons de Hissarlik de cuire les briques à part et puis de se servir du mortier de chaux que leur aurait fourni la première pluie tombée sur la chaux provenant des murs de calcaire calciné. Des fouilles pratiquées seulement par la bêche et la pique qui, de cette façon ne montrent que des résultats fondés uniquement sur une apparence extérieure, sont un *non-sens*. Elles le seront plus encore si leurs auteurs sont atteints de la maladie d'un siècle qui aime à déprécier les temps préhistoriques.

Donc, comme à Hissarlik les combustions faites d'après un système et souvent répétées ne peuvent avoir eu le but indiqué par MM. Schliemann et Dörpfeld, il faut rechercher leur véritable fin. On y arrivera naturellement en examinant si l'on n'y a brûlé que du bois, des joncs et de l'asphalte et pas autre chose. Arrivons donc à l'examen des restes d'incinération.

b. *Ce qu'on a trouvé dans les chambres à incinération.*

En général nous sommes déjà renseignés là-dessus par ma critique des prétendues maisons, temples et palais. Si les trouvailles se caractérisent déjà dans leur généralité, ainsi que je l'ai montré brièvement, comme des restes du culte des morts, ce caractère ressortira encore davantage et plus clairement, indubitablement même, des détails qui suivent.

α. *Squelettes et urnes cinéraires.*

Au milieu de grands tas de cendres de bois gisent des ossements humains en grand nombre, et même des squelettes complets, brunis par le feu. Ce sont des Troïens brûlés, disait jadis M. Schliemann. Mais maintenant il fait le silence autour des squelettes qu'aucune sophistiquerie ne peut transporter tous dans la nouvelle Troie. L'index du livre *Troja* ne contient pas même le mot de *squelettes*. Dans *Ilios* nous trouvons les mentions suivantes, p. 36 : « A côté de la maison comme aussi dans les chambres plus spacieuses de la maison » (il s'agit de la maison représentée pag. 38, qui se trouvait pl. I près de *f h* à côté de *e* et qui devait contenir 8 à 9 chambres ; profondeur 23 à 26 pieds = couche 7 à 10 m.) « il y avait des *ossements* « *humains en grand nombre*, mais seulement deux squelettes « complets (!) qui ont dû être ceux de guerriers ; on les découvrit à une profondeur de 23 pieds, et sur ou à côté de leurs « têtes on voyait encore des fragments de casques... une quantité considérable de tessons était répandus partout dans la « maison et à côté d'elle. » (Indépendamment d'urnes cinéraires et de dons funèbres auxquels cela fait penser on se rappellera ce que dit M. Burnouf (v. plus haut) que, sous les débris d'incendie il y a de grandes cruches (pithoi) réduites en morceaux ; j'y reviendrai). *Ilios* p. 565-69. M. le Prof. Virchow a représenté les crânes de ces squelettes et en a dis-

cuté la nature. Un troisième squelette très intéressant se trouvait à une plus grande profondeur (dans la 2e « ville ») v. *Ilios* p. 307 : « Au nord du grand mur *c* je rencontrai une maison « en pierres de la 2e ville. Cet édifice a été évidemment détruit « aussi par le feu, car il était rempli de cendres de bois jaunes « et brunâtres d'une profondeur de 6 à 7 pieds dans lesquelles « je trouvai un squelette assez bien conservé. La couleur des « os et la position curieuse dans laquelle le corps se trouvait « (il était presque debout et seulement un peu incliné en « arrière) rend indubitable la supposition que ce personnage « a été surpris et brûlé vif. Cela paraît encore plus sûr par « ceci que tous les peuples préhistoriques qui se succédèrent « sur la colline de Hissarlik dans le cours des temps avaient « l'habitude de brûler leurs morts. Les dents qui étaient d'une « petitesse surprenante, me firent croire de suite que c'est le « squelette d'une femme. Les ornements en or gisant à côté « du squelette paraissent corroborer ma supposition. » (Le crâne a été représenté et décrit par le prof. Virchow p. 306-7 ; cf. aussi p. 569.) Ces remarques sont curieuses à plusieurs points de vue. En effet il en ressort que l'idée de l'incinération des morts est venue à l'esprit de M. Schliemann lui-même, car il la repousse expressément, il est vraï, mais d'une manière fort peu logique. Ainsi la conclusion qu'il tire, de la position presque verticale du squelette, que cette personne à été brûlée vive est illogique. Qui donc dans le monde entier pourrait croire que sous le poids de l'écroulement d'une maison en feu un homme pourrait rester debout, jusqu'à ce que la chair soit brûlée entièrement et que le squelette — toujours debout — soit enveloppé d'un tas de cendres de bois de 6 à 7 pieds ! D'où proviendrait cette masse énorme de cendres de bois qui remplit un espace de 4 à 5 m. carrés jusqu'à 6 à 7 pieds de haut ? Cet individu, c'est certain, n'a pas été ici brûlé par hasard, mais d'après un plan, soit dans un sacrifice humain, soit (comme c'est plus probable) après sa mort. La position presque verticale indique un appui détruit par le feu. J'y reviendrai encore.

Si les trouvailles décrites ci-dessus indiquent clairement l'incinération des morts pour tout homme non prévenu, celle-ci est encore confirmée par la découverte de *nombreuses urnes cinéraires*. M. Schliemann le reconnaît lui-même (*Ilios* p. 46

et 307) : « Quant aux habitants des cinq villes préhistoriques « de Hissarlik, il paraît qu'ils pratiquaient généralement l'in- « cinération des morts, » mais — les maisons l'empêchant de voir la ville — il veut (p. 47) trouver la nécropole à une autre place, et cette conséquence que les habitants des cinq villes auraient conservé leurs restes cinéraires dans la ville même, ne lui ouvre pas les yeux ; il ne veut pas reconnaître un fait, qui, malgré sa tendence décidée à diminuer la signification de ces urnes, ressort cependant clairement de la remarque suivante datée de juin 1873 : « Quand même toutes les *urnes* « *cinéraires* qui ont été enterrées jamais à Hissarlik auraient « été conservées entières, leur nombre malgré la quantité de « tessons, n'eût pas dépassé *mille.* » Si même ce nombre n'eut été abaissé par une tendence qui saute aux yeux, il n'aurait de signification que pour la partie, très petite, de la colline, explorée jusqu'en juin 1873, c'est-à-dire pour une petite fraction du district représenté sur le pl. I (*Ilios*), qui (jusqu'à 1882) n'avait que 3600 mètres carrés, ce qui est peu de chose comparativement à la base de la colline qui a 17,663 mètres carrés et dont encore aujourd'hui on n'a exploré que c. 5600 mètres carrés. Depuis 1873 M. Schliemann se tait sur les découvertes d'urnes cinéraires ; mais on peut cependant croire, sans danger de se tromper, que depuis on en a trouvé bien plus de mille mais sans y faire aucune attention (!). Bref, de tout cela il ressort que cette accumulation de débris si homogène dans son entier, auquel on a donné le nom de colline de Hissarlik, a été mélangée d'un bout à l'autre d'urnes cinéraires. Un fait bien digne de remarque est l'*incinération complète* qui était la règle : « Pendant les années 1871, 1872, 1873 je mis au « jour, des débris de la 3e et 4e ville, un nombre considérable « de grandes urnes cinéraires qui contenaient des restes de « cendres humaines, mais pas d'ossements ; une fois seulement « je trouvai une dent, une autre fois un crâne au milieu des « cendres. » (*Ilios* p. 46). Comme j'ai déjà établi dans « Ausland » 1883 nº 53 ces trouvailles de parties de squelettes indiquent des incinérations mal réussies. Tout cela a été confirmé d'une manière éclatante par la constatation des mêmes faits qui se répètent dans les nécropoles à incinération de Surghul et El Hibbah (Babylonie) explorées par R. Koldewey ; là aussi,

après une incinération incomplète, on n'a pas touché aux squelettes restés après l'extinction du feu (cf. plus loin part V, 3).

Vouloir expliquer comment M. le prof. Virchow, malgré la découverte de ces nombreux ossements humains et de trois squelettes au milieu de tas de cendres de bois, malgré le grand nombre d'urnes cinéraires qu'on y a trouvées, pouvait déclarer (pour refuter mon explication d'Hissarlik comme nécropole à incinération) que « l'on n'a pas trouvé à Hissarlik des restes de « cadavres incinérés, et que dans les cas rares où des restes « humains portent des traces de feu, il ne s'agit que des sque- « lettes de quelques personnes péries par accident, que ces « squelettes ne portaient des traces de l'action du feu qu'à « leurs extrémités » — vouloir expliquer cette assertion est chose impossible. Abstraction faite des squelettes et des nombreux ossements humains, que sont donc ces nombreuses urnes cinéraires avec des cendres humaines? ne contiennent-elles pas des restes de cadavres incinérés ? Des assertions aussi fausses, soutenues par un homme d'autorité sont d'autant plus nuisibles que fort peu de personnes sont dans le cas de les rectifier en suivant l'*Ilios* de Schliemann, car ce livre, qui coute cher, est peu répandu. Le prof. Virchow m'a aussi opposé qu'on a trouvé un grand nombre d'os de squelettes embryonnaires « qui résistent pourtant fort peu au feu ». Schliemann mentionne quatre de ces trouvailles (cf. *Ilios* p. 259, 365), et toujours les osselets de ces embryons se trouvaient dans une urne posée sur les cendres humaines (ce que M. Virchow a jugé bon de ne pas mentionner). En outre le Prof. Aretaios explique ce fait de cette manière : « On brûlait le corps de la mère, morte à la « suite d'une fausse couche, on renfermait ses cendres dans « une urne et l'on y mettait aussi sans le brûler le corps de « l'embryon. » En cela le prof. Aretaios était dans le vrai, car c'était une coutume générale de ne pas brûler les cadavres des enfants, même encore chez les Romains, puisque Juvenal XV, 1396 dit : Naturae imperio geminus cum funus adultae — Virginis occurit vel terra clauditur infans — Et minor igne rogi (1).

(1) Il est curieux de trouver la même coutume de ne pas brûler les petits enfants, mais de les enterrer, aujourd'hui encore dans le Sud-Est de l'Asie (p. ex. à Bornéo) auquel nous avons déjà plusieurs fois emprunté des traits de comparaison.

Rien n'est mieux en désaccord avec les tableaux donnés sur la civilisation fort peu développée des colons de Hissarlik, que la remarque curieuse de M. Virchow à propos des crânes de cette ville (cf. *Ilios* p. 569) où il est dit « que les trois crânes « portent tous d'une manière évidente l'empreinte d'os appar- « tenant à une population déjà avancée en civilisation. » « Rien « de sauvage, rien de cette formation massive des os... ne « s'y fait remarquer... ceux qui ont été porteur de ces têtes, « appartenaient à un peuple fixé au sol, qui connaissait les arts « de la paix et qui, par les relations avec des tribus éloi- « gnées, a pu mêler son sang à celui d'autres populations ». En dépit de tout cela, M. Virchow a soutenu de son autorité les descriptions d'une civilisation fort primitive faite par MM. Schliemann et Dörpfeld.

β. *Cruches d'une grandeur surprenante, appelées Pithoi* (ce type est représenté planche XI).

Des cruches assez grandes pour qu'un homme pût s'y tenir debout sans être vu, qu'est-ce que cela pouvait signifier en ce lieu où les vivants ne pouvaient avoir habité ? Je l'ai déjà dit au commencement de mon étude (*Le Muséon* 1888. VII, 3. p. 347) que les circonstances dans lesquelles on les a trouvés, nous obligent absolument à croire qu'on y a brûlé des cadavres. A cette supposition M. Virchow opposa des expériences faites avec des creusets. Il avait essayé de brûler des objets dans un creuset mais cela ne lui avait pas réussi. C'était fort naturel ! Le creuset sert à un travail qui exclut la combustion ; étant fait d'une masse hermétiquement fermée il n'a pas de parois poreuses comme le pithos fait en argile. Avant d'exposer mon hypothèse, je l'avais discutée avec des savants qui s'occupent de cette spécialité. Il y en a peut-être encore aujourd'hui parmi eux qui doutent de sa possibilité, cependant j'ai de bonnes raisons de la soutenir. On ne peut pas établir théoriquement si cette urne a ou non un *courant d'air suffisant*. Celui qui est au courant de l'histoire de la technologie, sait combien de choses ont été déclarées impossibles avant que l'expérience ait prouvé qu'on se trompait en les déclarant telles ; après cela il fallait bien adapter la théorie à la pratique. C'est surtout en ce qui concerne *la ventilation* qu'on se trouve encore sur un terrain couvert d'obscurité, et l'objection faite de diverses parts que la com-

bustion dans le pithos manque de l'air nécessaire n'est pas prouvée. On prétend qu'il faudrait un trou dans le fond du pithos comme cela se voit dans quelques systèmes modernes d'incinération des morts ; mais ce serait un mauvais arrangement. Il n'est pas bon que la flamme entre dans le pithos, car l'expérience montre — l'incinération des anciens le prouve — que le contact direct des matières combustibles avec la flamme retarde la combustion. Il faut se rendre exactement compte du procédé chimique appelé combustion ; il représente l'oxydation à sec d'un corps. Dans ce procédé la flamme n'est qu'une apparence. Personne n'ignore que ce n'est pas la flamme qui consume, mais l'air chaud qui produit, avec les éléments du corps, des combinaisons oxygénées, tandis que le corps se décompose sous l'apparence d'une flamme. Nous avons donc deux sortes de flammes, celle du bûcher et celle du cadavre, et si nous mettons ce dernier dans un espace fermé rempli d'air suffisamment chaud, il prendra feu de lui-même et se consumera sans que la flamme du bûcher ou celle d'un autre combustible viennent le toucher.

C'est *ce principe du fourneau de Siemens* que je crois reconnaître dans le système de combustion dans des vases poreux d'argile. On a là l'entrée d'un air chaud sans fumée ni flamme, et d'après ma conviction, l'air chaud y pénètre non-seulement d'en haut par l'orifice, mais aussi par les parois poreuses du pithos dans lequel il doit entrer constamment pour remplir l'espace intérieur dont l'air s'est raréfié par la chaleur, tandis que les gaz produits par la combustion s'échappent par le haut. En traversant les parois en argile incandescentes, l'air s'échauffe de la même façon qu'il le fait, dans le fourneau de Siemens en traversant l'avant-fourneau formé de briques arrangées comme un échiquier ; les pores du pithos, sur une échelle infiniment petite et multipliée, jouent le rôle des conduits de cet avant-fourneau. Il m'a manqué jusqu'aujourd'hui les moyens de faire des expériences à ce sujet. Mais comme ces pores laissent passer l'eau ce que j'ai eu l'occasion d'expérimenter (v. infra), il est indubitable qu'elles laissent passer aussi l'air.

Après avoir ainsi établi la *possibilité de la combustion dans les pithoi*, je dois apporter les *arguments extérieurs tirés de la nature des pithoi et des circonstances dans lesquelles on les a*

trouvés, et qui parlent en faveur de mon explication. Ces preuves sont tirées des faits suivants :

— La fabrication en terre à briques, très grossière, qui en augmente la porosité et l'absence de tout calfatage artificiel.

— Leur grandeur surprenante qui va jusqu'à 8 pieds sur un diamètre de 5 pieds.

— Leur variété de grandeur, qui suivait, on peut le croire, la stature et l'âge des corps à brûler.

— L'ampleur de l'orifice qui a jusqu'à 35 1/3 pouces de diamètre ; condition détestable s'ils devaient servir à contenir des liquides, mais bonne et suffisante pour y faire passer des cadavres même des plus gros et favorable à la ventilation.

— La forme d'œuf donnée à ces urnes énormes et qui ne convenait guère pour les mettre debout, mais s'explique si elle a été donnée pour des raisons particulières, peut-être religieuses et allégoriques (cf. le symbole de l'œuf chez les peuples orientaux), et pouvait même avoir de l'avantage si par exemple on voulait donner à l'urne le plus de surface possible pour le passage de l'air. Or on atteignait ce but en restreignant la surface du fond.

— Le nombre hors de proportion des pithoi. Il y avait dans la soi-disante 3e ville seule, mesurant à peine 3600 m. carrés, plus de 600 de ces pithoi, d'un diamètre de 3 à 5 pieds. Si on les distribue sur cet espace, chaque pithos aura pour lui 6 mètres carrés, et comme chacun d'eux, d'après son diamètre (1-1,8 m.) occupe une place de 0,785 à 2,59 m. carrés il ne restera presque plus d'espace pour les murs et les chambres. De là il suit que les 600 pithoi n'ont pas pu être mis là tous à la fois ; or ce fait ne demande pas d'explication s'il s'agit d'une nécropole. Il y avait des pithoi dans toutes les couches jusque sous le temple d'Ilion, et si l'on voulait estimer leur nombre total, on arriverait à quelques myriades.

— Mais comment ces pithoi sont-ils parvenus à la place qu'ils occupent ? Leur grand poids n'en faisait pas des jouets (il fallait 14 forts ouvriers travaillant toute une journée pour en transporter un des plus grands à une distance de 150 mètres, cf. *Ilios* p. 316). Nous savons que dans « les villes d'Hissarlik » il n'y a ni rues ni portes, et là où par exception se trouvent des portes, comme dans le prétendu palais royal *Ilios* p. 367, elles

ont moins de largeur que les pithoi qui occupent les chambres (1 pied 10 pouces et 3 pieds 2 pouces contre 4 pieds 6 pouces de diamètre pour les pithoi, cf. *Ilios* p. 369). Mais les grands génies ne s'embarassent pas de si petits détails. Pour nous cependant naissait de là, la question de savoir si ces colons qui se sont montrés déjà plusieurs fois comme des Abdérites, ont d'abord placé là leurs tonneaux à provision et, puis après, construit leurs maisons autour d'eux. En tout cas, l'état des choses le démontre évidemment, les pithoi doivent d'abord avoir été posés aux places qui leur étaient destinées, avant qu'elles fussent entourées de murs. Et cette conclusion est d'accord avec le fait déjà mentionné ci-dessus qu'il y a eu là des bûchers avant la construction des murs transversaux.

— Les pithoi étaient posés, à peu d'exceptions près, *chacun à part* à l'intérieur d'une de ces places carrées déjà décrites (chambres à incinération), sur les planchers vitrifiés et ensevelis dans de grands tas de cendres de bois. Naturellement ils étaient en grande partie brisés, et leurs tessons se trouvaient ainsi sous les débris de l'incendie. Cf. ce qu'en dit Burnouf *Ilios* p. 353. M. Schliemann raconte aussi qu'il n'avait plus trouvé *in situ* que la partie inférieure de la plupart de ces cruches gigantesques, et il ressort de sa description que le bout pointu des cruches était enfoncé tant soit peu dans le sol, et que, quand on se servait une seconde fois de cette place à incinération, on mettait simplement le nouveau pithos dans le fond resté de l'ancien. Naturellement M. Schliemann voit encore en cela un trait appartenant aux colons préhistoriques, cf. *Troja* p. 165 : « Il est fort intéressant de voir de quelle manière ces troi- « sièmes colons placèrent leurs pithoi ; ils les posèrent dans « les moitiés restées des gigantesques cruches qu'ils trouvè- « rent parmi les débris de la 2e ville, ou dans les ruines res- « tées d'anciens murs en briques, ou encore dans les planchers « faits par les colons de la deuxième ville. » Sapienti sat ! — (Si l. c. p. 164 il est dit que beaucoup de ces gigantesques pithoi étaient enfoncés si profondément que leurs ouvertures se trouvaient à fleur de terre, c'est encore une méprise en ce sens que ces pithoi sont attribués à la couche supérieure, qu'ils atteignaient par le haut, au lieu de les attribuer à la couche inférieure dans laquelle ils étaient posés.)

—La plupart des pithoi étaient vides et fermés par des plaques mais précisément ceux que l'on trouva dans la prétendue cave à vin étaient ouverts et remplis de décombres. MM. Schliemann et Virchow regardent ces pithoi comme des vases à vin et à eau. J'ai montré théoriquement dans « *Ausland* » 1886 n° 8 qu'il est impossible de faire servir des vases poreux d'argile à cet usage et depuis lors je l'ai prouvé pratiquement par des essais faits au Musée National à Munich. Un pithos ou dolium (le nom romain) de 88 cm. de hauteur, 80 cm. de diamètre et d'une épaisseur de 2 à 2,5 cm. aux parois, perdit, même par un temps froid et humide (baromètre 720, therm. 19° C. hygromètre 71 °/₀, indications moyennes) 1,5 litre de son contenu d'eau par jour (1). Il n'y a pas le moindre trace, il n'est pas resté un atome de poix qui permette de supposer un calfatage apposé à l'intérieur des pithoi ; on ne trouve nulle part de pithoi calfatés, pas même dans le nombre de ceux qui sont restés intacts et non brûlés dans « la cave à vin où le feu n'a pas pénétré » (v. plus haut). Si l'on avait continué à se servir des pithoi comme tonneaux à vin, le tartre aurait peut-être fermé les pores. C'est à M. Schliemann à prouver la présence du tartre. Mais aurait-on peut-être usé de ces espèces de tonneaux pour y mettre des provisions sèches ? Cela est possible, bien que la circonstance qu'ils servent à cet usage dans les pays méridionaux, puisse être expliquée par un malentendu qui s'est produit déjà dans les anciens temps. Mais cela est indifférent pour nos recherches. Dans toutes les nécropoles, égyptiennes et autres, on a généralement trouvé une grande quantité de blé et de fruits à gousse, qui étaient des dons funéraires et offrandes, et il n'est donc pas surprenant qu'à Hissarlik des pithoi aient servi à l'occasion, à contenir du blé dans un but identique. *Ilios* p. 425.

(1) Ces essais ont eu lieu pendant quelques semaines au Musée National de Munich, au mois d'Août 1888. J'ai prouvé que tous les vases poreux préhistoriques, grecs et romains laissent passer l'eau, par un temps de pluie sous forme de gouttes et par un temps chaud et sec sous forme de vapeurs. Après huit jours tous ces vases étaient chancis. Mes expériences qui renversent les théories doctrinaires seront publiées dans le *Jahrbuch für Lothringische Geschichte und Alterthumskunde* (Annales pour l'histoire et l'antiquité de la Lorraine) Août 1889 et elles seront mises en discussion dans l'assemblée générale des sociétés d'histoire et d'antiquité allemandes à Metz, Septembre 1889.

Schliemann dit du reste : « en fort peu de cas je trouvai dans « les pithoi quelque peu de blé carbonisé. » On peut opposer à cela : 1° la découverte d'une masse blanche énigmatique (!) dans des pithoi (*Ilios* p. 425) comme elle paraît aussi dans des « urnes à trésor (!) » (i. e. urnes funéraires v. infra), laquelle à mon avis n'a pu être que des cendres humaines (la substance des ossements) et 2° la découverte d'un crâne de femme et de cendres humaines reconnues dans « une grande cruche » selon le terme adopté partout dans *Ilios* et qui ne peut s'entendre d'autre chose que d'un pithos (cf. aussi l'Index). Enfin il va sans dire que les urnes à incinération ont été trouvées vides pour la plupart parce que les restes des morts avaient été déposés dans des urnes spéciales affectées à cet usage.

— Les pithoi étaient (d'après les indications données dans *Ilios* et *Troja*) pour la plupart ce qu'on appelle en céramique *surbrûlés*. C'est pourquoi (comme il est dit p. ex. *Ilios* p. 424) ils se brisèrent presque tous quand on essaya de les faire bouger; on sait par l'état vitrifié des planchers et des parois des chambres, à quelle ardeur ils ont été exposés. Les pithoi qui étaient ainsi surbrûlés étaient ceux qui se trouvaient posés ou bien seuls, ou à deux et à trois, tandis que ceux qui se trouvaient en longues rangées et comme en magasin, qui par conséquent n'avaient pas encore servi, n'étaient pas surbrulés (cf. p. ex. « la cave à vin »). Les tas vraiement prodigieux de cendres de bois trouvés dans les chambres où l'on a découvert les pithoi surbrûlés ou leurs tessons, prouvent que l'on a brûlé tout autour d'eux une quantité énorme de bois.

— En présence de ces faits, que signifient-ils donc, ces pithoi si nombreux placés dans un espace si minime que personne ne peut plus y voir une ville ou un château, si ce ne sont pas des *urnes à incinération au milieu des restes de bûchers ?* Maintenant nous comprendrons les découvertes des *squelettes* ci-dessus mentionnés. La forme des pithoi montre qu'on y plaçait les morts debout. Si, par suite d'une chaleur trop subite, un pithos éclatait, ce qui restait alors du cadavre ne pouvait tomber par terre parce que les cendres et les braises du bûcher tombaient immédiatement dans cet espace ouvert et entouraient les restes du cadavre. Cette enveloppe épaisse, en empêchant l'air d'y pénétrer, prévenait aussi l'incinération complète des osse-

ments (1) et même la chute du squelette s'il s'y trouvait encore entier, squelette qui, après la destruction des ligaments aurait dû tomber en morceaux. C'est la seule explication à donner de ce fait que M. Schliemann, au lieu d'un amas d'os, trouva « un « squelette entier presque debout, incliné un peu en arrière, « au milieu de 6 à 7 pieds de cendres de bois. »

L'incinération dans le pithos paraîtra encore moins étrange, si l'on tient compte du fait que l'enterrement dans le pithos comme cela a été prouvé, existait un peu partout. Le pithos servait donc de cercueil, et l'idée de l'exposer au feu comme de l'enterrer se présentait d'elle-même à l'esprit. La porosité du pithos était favorable à la décomposition en toutes circonstances, soit dans le tombeau en terre par l'oxydation humide (putréfaction) soit dans le sépulchre de feu par l'oxydation à sec (vulgo combustion, bien que la putréfaction soit aussi une combustion en sens chimique). Le pithos, était donc un « sarcophage », « dévorant la chair » dans toute l'acception du mot, et ce n'est certes point par hasard que les sarcophages anthropoïdes les plus anciens sont faits de terre-cuite poreuse, et les cercueils anthropoïdes à momies de l'ancienne Égypte, d'une matière favorable à la conservation des momies. L'emploi des pithoi en guise de cercueils a été démontré pour Babylone (Chaldée inférieure) cf. *Rawlinson Ancient Monarchies* vol. I p. 89 *avec figure « Chaldaean jarcoffin »*, en Asie mineure et en Crimée cf. *Virchow*, « *Zeitschrift f. Ethnologie* » 1884 p. 429, pour le Syr Daria cf. « *Zeitschrift f. Museologie* » 1884, p. 62, pour l'isthme de Suez et dans l'Afrique du Nord en Tunisie près Sfax cf. *Revue Archéologique* 1887 p. 28 sq. qui décrit un procédé tout-à-fait semblable à celui de Babylone (deux pithoi tournés l'un vers l'autre par l'orifice et souvent insérés l'un dans l'autre). Cette dernière revue mentionne aussi l'emploi des pithoi en guise de cercueils dans les Gaules. C'est pour moi une raison de plus d'expliquer de la même façon certaines trouvailles faites

(1) La conservation des os peut être aussi la suite directe d'une chaleur trop subite. M. Frédéric Siemens (de Dresde) inventeur de la meilleure de toutes les méthodes d'incinération (voir son fourneau à Gotha) observait que les os par une chaleur trop subite se vitrifiaient par la combinaison ou la fonte de leur phosphate de chaux avec l'acide silicique des briques du fourneau et devenaient ainsi incombustibles.

en Italie (cf. Notizie degli scavi di antichità). Tous ces pithoi (dolia) se rapprochent plus ou moins de la forme de l'œuf. Il vaudrait la peine de rechercher si cette forme est d'une nature symbolique comme l'œuf. Dans l'Egypte l'*œuf de l'autruche* couvé par le soleil, symbolyse le Dieu soleil, c'est-à-dire de la vie suscitée par lui. Dans les Indes le *Brahmand* (l'œuf de Brahma) joue un rôle semblable, car d'après Al Beruni (1017 p. Ch.) on entend par Brahma l'éther ou même l'univers. (« Le Brahmand sortit de l'eau qui remplissait tout l'espace qu'occupa plus tard l'univers ; quelques-uns pensent qu'il a été créé de Dieu et que Brahma (= l'univers) en est sorti, d'un coté le ciel et de l'autre la terre). » Quant aux usages des Orientaux il faut toujours tenir compte de leur amour du langage figuré, aussi l'on pourrait expliquer la forme d'œuf de ces cercueils comme un symbole de la renaissance. M. Crevaux (*A travers la Nouvelle Grenade et le Vénézuela ; Paris Hachette* 1883, p. 561-563) raconte que des cercueils faits d'argile, en forme d'œuf, ont été trouvés même à l'Orinoco et se fabriquent encore aujourd'hui chez les Vichadas. Le Musée d'Ethnographie de Paris possède des vases de cette forme.

A quoi aboutit, en présence de tels faits, cette objection que les pithoi et les dolia ont — comme il est prouvé — servi à conserver du blé et des fruits à gousse ! L'un n'exclut pas l'autre. M. Schliemann, dans la « Zeitschrift für Ethnologie » 1886 p. (379) m'oppose des pithoi contenant des lentilles et des fèves qu'il a trouvés dans un grand édifice préhistorique, découvert dans une colline artificielle à Knosos en Crète. (v. supra). M. Schliemann oublie combien de fruits à gousse de toutes sortes se retrouvent dans les nécropoles. Ses lentilles ne prouvent donc rien du tout. (Il est regrettable que, quand M. Schliemann est sur le point de déterrer un nouvel Hissarlik, il se présente toujours des empêchements. Jusqu'aujourd'hui on n'a exploré ni la colline de Knosos ni le Kara Agatch-Tépé ; cf. *Troja* p. 286.)

(A continuer.)

LE NON-MONOSYLLABISME

DU CHINOIS ANTIQUE.

L'ÉCART ENTRE LES LANGUES ÉCRITE ET PARLÉE D'AUJOURDHUI ET L'HISTOIRE DE LA LANGUE ÉCRITE.

I.

1. La langue des plus anciens classiques de la Chine, autant que nous pouvons en juger au travers pour ainsi dire de l'écriture antique est bien substantiellement la même que la langue parlée d'aujourd'hui. Pour reconnaître cette identité, difficile d'ailleurs à admettre au premier coup d'œil, il faut tenir compte de la concision recherchée avec laquelle la langue archaïque était écrite, ainsi que de certaines transformations de phonétisme et d'idéologie qu'elle a subies dans le cours de son évolution historique, lesquelles ont été brièvement indiquées par nous aux chapitres V et VII (§ 58) de *Les Langues de la Chine avant les Chinois.*

2. Un grand nombre de mots d'un usage courant il y a plusieurs milliers d'années sont encore employés dans la conversation journalière. D'autres mots qui ont vieilli et ont fait place à de nouveaux termes sont conservés souvent dans les expressions composées. La prononciation en se modifiant n'a fait que changer l'apparence de beaucoup d'autres, qui semblent par cela même, mais à tort, être différents de ce qu'ils étaient jadis En outre des mots usés, contractés ou raccourcis d'une syllabe ou consonne initiale, médiale, ou finale, semblent être devenus des mots doubles ou composés, par l'adjonction d'une nouvelle syllabe ou autre mot monosyllabique qui n'a d'indépendent que l'apparence. La notation idéographique dont cette syllabe adventice à été forcément l'objet, avec le système monosyllabique moderne de l'écriture, a contribué à développer à tort en elle une signification indépendante en lui créant une étymologie populaire et graphique. Les mêmes phénomènes se sont produits pour les mots à trois syllabes.

Or nombre de mots primitifs à deux ou trois syllabes se confondent aujourd'hui, par faute de la double incommodité de l'écriture, avec les mots réellement composés de deux ou trois mots

monosyllabiques, et ne peuvent généralement plus être retrouvés que par l'analyse paléographique et la lecture des anciens caractères *Ku-wen* complexes.

3. Nous avons été le premier à attirer, tout d'abord en 1882, et à maintes reprises depuis lors (1), l'attention des philologues sur cette particularité de l'écriture Chinoise primitive, qui avait jusqu'alors échappé à l'investigation des sinologues, d'après laquelle les mots y sont souvent transcrits phonétiquement, d'une manière imparfaite et pour ainsi dire enfantine, par à peu près et sans règles absolues, à l'aide d'acrologie et de syllabisme. Le procédé de déchiffrement de cette transcription grossière, auquel nous nous référons comme propre à révéler bien des mots polysyllabiques du Chinois archaïque, consiste simplement à lire les signes complexes du style d'écriture Ku-wen d'après les sons propres aux caractères dont ils sont composés (2).

(1) *The oldest book of the chinese*, §§ 23-24 et notes (*Journal Royal Asiatic Society*, 1882, vol. XIV, pp. 798-801); *On the history of the archaic chinese writing and texts*, pp 3. 5; *Beginnings of writing around Tibet*, § 50. — R. K. Douglas, *Further progress in chinese studies* (The Times, 26 Aug. 1884). — Et aussi mes Langues pré-chinoises, § 57.

(2) Les caractères *Ku-wen* proprement dits sont ceux avec lesquels ont été composés les plus anciens des livres canoniques; les caractères de même style et des mêmes époques qui ne se rencontrent pas dans les mêmes textes et proviennent d'autres ouvrages d'importance moindre sont appelés *Ku-wen Ki-tze* pour les distinguer des premiers. Tous ceux connus aujourd'hui, *Ku-wen* et *Ki-tze* ont été conservés d'après les monuments et les copies traditionnelles des ouvrages originaux, par les paléographes chinois dont les travaux, recueils d'inscriptions ou lexiques comparatifs et autres, sont presque tous faits avec un soin et une exactitude qui feraient honneur à la science européenne. Je donnerai ailleurs la liste de ces ouvrages, trop longue pour être citée ici. Il suffira d'indiquer le *Luh shu t'ung* de Min Tsikih, recueil lexicographique en 10 livres de la plus haute valeur publié en 1661 et le *Luh shu fun luy* de Fu Lwan siang publié en 1751 en 12 livres; tous deux indiquant la source de chacune des formes citées; puis le *Tchuen tze wei* publié en 1691 par Tung Weifu où les mêmes formes et beaucoup d'autres sont données mais sans références aux sources. Aussi le *Ku wen Ki-tze* par Tchu Mou-wei publié en 1612 en 12 livres. Les exemples que nous citons dans le texte sont empruntés aux deux premiers de ces ouvrages. La tâche des paléographes a eté rendue plus facile et plus sure par la préservation d'un certain nombre d'inscriptions antiques qui permettent de contrôler l'exactitude calligraphique des caractères transmis par la tradition manuscrite. En outre les classiques ont été gravés sur pierre à plusieurs reprises, notamment sous les danasties des Han, des Tang, des Sung et la dynastie actuelle. Cfr. le *Shih King K'ao wen ti yao* par P'ang Yun-mei). En l'an 175, Tsai yung sur les ordres de l'empereur Ling-Ti des Han orientaux, grava sur tablettes de marbre hautes de huit pieds, sur les deux faces, les cinq Classiques, le *Yh King*,

4. L'ordre dans lequel ces caractères composants doivent être lus n'est pas absolu parce qu'il dépend souvent de leur forme respective pour l'agencement du groupe ; mais généralement dans l'écriture primitive quand les composants sont côte-à-côte, la direction de la lecture est de gauche à droite, et de bas en haut quand ils sont l'un sous l'autre ; la direction de droite à gauche, et celle de haut en bas ne se rencontrent guère que dans les signes complexes les moins anciens du Ku-wen.

Quant aux sons de ces caractères composants, il faut nécessairement prendre les plus anciens (1), tels que les indiquent les dialectes les plus archaïques ; les plus sûrs sont ceux du sino-annamite légèrement atténuées, ce que permet de faire leur comparaison avec ceux des dialectes de Canton et du Fuhkien, les prononciations indiquées dans les anciens dictionnaires toniques, et les formes correspondantes des mêmes mots dans les langues apparentées (2).

5. Quelques exemples sont la meilleure démonstration de ces explications.

Le mot *lao-hu*, à Canton *lao-fu* « tigre » de la langue parlée est maintenant transcrit idéographiquement « vénérable tigre » ; le symbole *hu* « tigre » de la langue écrite était en ku-wen tantôt un idéogramme, tantôt un composé phonétique suggérant *lofu* (3).

le *She King*, le *Shu King*, le *Li Ki* et le *Tchun tziu*, en trois corps d'écriture *Ku-wen*, *Li shu* et *Ta tchuen*. Cfr. Biographie de *Tsai-Yung Hön Han Shu* ; *Tai ping yü lan*, liv. 589, f. 2. Pendant les années 240-249, Ti Wang-fang des Wei les fit restaurer. En 518, les 46 tablettes qui subsistaient encore furent employées à la construction d'un temple Buddhiste, mais par ordre de l'empereur on les en retira pour relever toutes celles qui n'étaient pas brisées, et on les plaça au nombre de 35 dans le *Kwoh tze tang* ou Université Celles-ci contenaient le *Shu King* et le *Tchun tziu*. Du temps de l'auteur du *Si tcheng Ki* (dont l'ouvrage est cité dans le Taï ping yü lan de 983, liv. 589, f. 7) il ne restait plus que 18 tablettes debout. Vers 1050 sons les Sung, Sü wang put prendre une empreinte de ces inscriptions et regraver 819 caractères que Sun Sing yen a publiés en 1806 en fac-simile dans son ouvrage intitulé *Wei san ti shih king y tze k'ao*. On peut aussi consulter pour ces détails le *Li süh* par Hung Kwoh publié en 1188. Nous savons positivement que le texte *Ku wen* du *Yh King* et le texte *tchuen* du Shi King existent encore au complet.

(1) Cfr. sur ce sujet, le remarquable mémoire du Dr J. Edkins : *Ancient chinese pronunciation* (Trans. china Branch R. A. S. 1853, Hongkong, pp. 53-85). L'ouvrage ultérieur du même auteur *Introduction to the study of the chinese characters*. (London, 1876) est rempli d'hypothèses gratuites et d'assertions injustifiables.

(2) Cfr. mes remarques dans *Early history of the chinese civilisation* (London, 1880) p. 11 ; et surtout *The Babylonian and Oriental Record*, 1887, vol. I, pp. 187-190.

(3) Voici les formes de ce mot dans les différents dialectes chinois : Shanghaï

Le mot *Tao-lu* « route » de la langue parlée est transcrit idéographiquement chemin-voie ; en langue écrite le symbole *lu* qui a la même signification était en ku-wen un caractère phonétique complexe suggérant *ta-lo*.

En langue parlée *ping-tiao* « sauter » est transcrit « rôder — sauter » ; le symbole *ping* de la langue écrite était en ku-wen un complexe phonétique « *pingto* ».

Kien-suen « humble » en langue parlée est transcrit « respectueux — complaisant » ; en langue écrite le symbole *kien* « humble » était en ku-wen un complexe phonétique *gentsun* (= *yen-shun*).

Sze-fu, un « maître » est maintenant transcrit par deux caractères variables, et signifiant idéographiquement « juge-instructeur, juge-occupation, maître-occupation, maître-instructeur, maître-colline ». En ku-wen un seul symbole complexe exprimait *tsifu*, ou *tchifu*. Et en ce cas comme dans la plupart des autres, les éléments composant du symbole complexe ku-wen n'avaient aucune de ces valeurs idéographiques.

6. Des mots véritablement composés d'autres mots à valeur indépendante, étaient aussi écrits en ku-wen, en un seul signe complexe, par concision graphique.

Ainsi « toujours » *tchang-kiu*, de la langue parlée, transcrit « long-ancien » était autrefois exprimé en ku-wen par un symbole complexe *tchang-kiu*, ainsi que le montrent les anciennes formes du signe moderne *kiu*.

Fu-ts'in « père » en langue parlée, est transcrit « père-parent » ; en ku-wen le symbole transcrit *fu* en écriture moderne, était chaque fois que besoin un complexe phonétique *fu-ting*.

Dans les inscriptions des vases réservés au culte des ancêtres, et dans certains textes, nous pouvons remarquer par exemple que le signe transcrit *jeh* « soleil » ou « jour » contient souvent à

lau-hu, Fuhtchöu *lau-hu*, Canton *lo-fu*, Hakka *low-fu*. Dans la langue vulgaire ds Fuhtchöu c'est *la-hu* ; or *la* n'est nullement la forme vulgaire du mot pour « vénérable » qui est *lau* dans la même langue. Avant l'ère chrétienne selon le *Fang-Yen* (Cfr. *Langues Pré-chinoises*, § 51), dans la région couvrant l'est du Honan, le N. O. du Nganhwui, et le N. du Hupeh d'ajourd'hui, le « tigre » se disait *li-fu* laquelle expression est transcrite en chinois « premier-père », n'ayant par conséquent rien de commun avec la transcription étymologique populaire « vénérable tigre ». Le même mot se retrouve dans diverses langues non-chinoises : Mandshu *lefu*, Mongol *irbiss*, Menyak *lephe ;* en Indo-chine : Samreh *raweih*, Xong *luway*, Khmous *revai*, Lemet *revai ;* et aussi Malay *arimau*, si ce dernier n'est pas une coïncidence. En tous cas les exemples précédents sont suffisants pour dissiper toute illusion à l'égard de *lao-fu*, et justifier l'explication que nous en donnons plus haut.

l'intérieur, un autre caractère, dont les scribes en style d'écriture moderne n'ont pas tenu compte. Le signe indiquait le jour du calendrier, et était l'un des caractères du cycle dénaire ; ainsi nous pouvons lire « premier jour, second jour, quatrième jour, sixième jour », dans autant de textes différents. Il y a également d'autres caractères qui se remontrent parfois enfermés dans le caractère *jeh* dans le style ku-wen. Nous en reparlerons ailleurs. Citons seulement l'exemple suivant.

7. Dans le *Tao teh king* de Lao-tze, le symbole *jeh* est employé seulement quatre fois (23, 14 ; 26, 14 ; 48, 3 et 7). Le contexte montre clairement que la signification voulue dans chaque cas est celle de « jour » *jeh-tze*, et jamais celle de « soleil » *jeh-töu*. Or le texte *ku-wen* de cet ouvrage ne donnait contrairement à d'autres cas, qu'une seule forme (Min Tsikih, 9, 14 v.) pour ces quatre exemples, ce qui est d'accord avec ce que l'unité de signification nous donne droit d'attendre. Cette forme unique est celle d'un caractère complexe, composé de *jeh* « soleil » et de *se* « particulier » (clef 28) indiquant *nit-se*, en prononciation moderne *jeh-se* qui correspond évidemment au mot actuel *jeh-tze* « jour ».

8. Des mots originairement à trois syllabes peuvent aussi se retrouver dans les mêmes procédés d'orthographe ku-wen. Ainsi le symbole *yh* « douter » lu encore *ngai* et *ngat* dans certains dialectes archaïques était en ku-wen un signe complexe qui devait se lire *togate* ou *togat*. Je ne retrouve pas il est vrai la forme correspondante bien conservée dans la langue parlée ; *to-y* et *se-y* sont évidemment fort usées, mais le mot *otagai* avec la même signification existe dans des langues congénères, en Japonais par exemple. Le fait ne saurait nous étonner à cause de l'état d'émasciation du phonétisme chinois. Les langues de la même souche qui n'ont pas subi les mêmes mélanges ethniques causes de la dégradation phonétique des langues chinoises peuvent avoir conservé des formes parallèles des mots, plus pures et moins éloignées des formes originelles. En voici un autre exemple. Le mot *y* « convenable » encore lu *ngia* et *ngi* dans certains dialectes, était écrit en ku-wen par un signe complexe *motang*, dont l'expression *hotung* ou *hotang* de la langue parlée moderne est peut-être une altération. En Japonais nous trouvons *mattang* et en Coréen *motto* appliqués à la lecture du même signe. Passons à une autre catégorie de phénomènes.

9. D'autres mots doubles à l'origine se sont fondus en un seul mot monosyllabique. Ainsi par exemple *tsao wan* « matin et soir » a produit *tsan*, « temps, durée ». *Tsa-men* et *ngo-men* (maintenant

wo-men) « nous » ont fait *tsan* et *ngan*, « nous ». *Ni-men* a fait *nin* « vous ». *Mo-kang* « pas oser » est devenu « mang ». *Shou yuen* est devenu *suen* « nuire ». A Shanghaï par exemple *shui-niu* se dit *s'niu* « buffle ». Le procédé de raccourcissement par fusion est sans nul doute en constante activité dans l'histoire de la langue depuis l'antiquité. On a déjà remarqué (1) à cet effet que les mots auxiliaires classiques *jen, tchu, hi* sont simplement des contractions de *ju-yen, tchi-hu, ho-y*.

Ces listes peuvent être continuées chacune pour des centaines de mots. Nous reviendrons plus longuement sur ce sujet dans un autre mémoire.

II.

10. Il est par conséquent évident que les mots indiqués par les signes de l'écriture dans les anciens livres, lorsque nous savons les lire, constituaient la phraséologie de la langue parlée dans l'antiquité. Mais avant de tirer aucune inférence d'une phrase quelconque des anciens classiques comme représentant exactement la même phrase de la langue parlée de l'époque, il faut de toute nécessité rétablir l'intégrité originale de la susdite phrase (2). Il est évident, par exemple que la langue à cette époque lointaine n'était pas aussi concise en parlant que par écrit, telle que cette écriture est lue généralement. Ceci pour deux raisons.

11. Avec la prononciation actuelle de la lecture, il est impossible

(1) Dr Wilhelm Grube, *Die sprachgeschichtliche Stellung des Chinesischen* (Leipzig, 1881, 20 pp.) p. 17. Selon les conclusions de l'auteur dont les vues se rapprochent de celles que je soutiens depuis longtemps, le chinois moderne n'est pas une langue isolante, et si le chinois classique et anti-classique est monosyllabique, son monosyllabisme est secondaire, non primitif et ne représente pas un état original.

(2) Les monographies de certains mots spéciaux de la langue Antique, particules ou pronoms, sont au moins prématurées dans l'état actuel des textes et tant que ceux-ci n'auront pas été vérifiées sur les originaux Ku-wen, puisque les caractères modernes ne correspondent pas toujours aux signes originaux et que de nombreuses substitutions de symboles ont eu lieu dans les transferts successifs d'un style d'écriture à un autre. (Cfr. à ce sujet mes observations dans *The oldest book of the Chinese*, §§ 23, 24, 27, 38, 39, 40, 41). En fait de monographies déjà publiées : Dr Max Uhle : *Beiträge zur Grammatik des vorklassischen chinesisch. Die Partikel « Wêi » im Schu-King und Schi-King* (Leipzig, 1881, 106 pp. et 18 p. chin.). Aussi Dr Merz : *De pronominibus primæ personæ in libris sinicis*. Vindob. 1882.

de concevoir que la langue des livres ait jamais pu servir de moyen de conversation. Une extension de beaucoup des mots simples, c'est-à-dire de ceux exprimés par un seul caractère du style Ku-wen, en mots composés, c'est-à-dire exprimés par deux ou trois caractères en style moderne, à l'aide de synonymes, d'antithèses, etc. apparents, tels que dans la langue parlée d'aujourd'hui, est indispensable pour mettre le style des livres à même de satisfaire aux exigences de la communication verbale. Or nous avons vu par des exemples évidents que les signes complexes de l'ancien Ku-wen étaient à l'origine vraiment destinés à être lus par des bissyllabes ou trissyllabes.

12. D'un autre côté n'oublions pas que, déjà rien qu'en tenant compte des grands changements qui ont eu lieu dans la prononciation il y aurait lieu de supposer qu'une plus grande ressemblance qu'aujourd'hui existait dans l'antiquité entre la langue écrite et la langue parlée, non seulement par l'emploi des mêmes mots mais aussi en briéveté et dans la construction des phrases. Ceux des dialectes modernes, par exemple, qui ont conservé, jusqu'à un certain point d'archaïsme, les anciennes finales des mots, et par conséquent possèdent une plus grande variété de sons, emploient chacun en proportion de sa richesse phonétique, un nombre moins grand de mots que de Kwan-hoa, pour l'expression des mêmes phrases. Ainsi certaine fraction du *Sheng yu* qui contient 475 mots caractères dans le dialecte de Peking, n'en contient que 325 dans celui de Canton et 290 dans celui de Fuhtchou contre 219 en langue écrite imitée du Ku-wen antique. Ces chiffres que j'extrais de l'exemple en neuf dialectes donné par S. Wells Williams dans l'introduction de son grand dictionnaire méritent d'attirer l'attention. Ils montrent que l'abîme qui sépare la langue écrite de l'antiquité en caractères modernes et la langue parlée d'aujourd'hui ne se trouverait comblé qu'en partie, même en supposant à la langue antique une égale richesse laquelle est douteuse, par le phonétisme le plus riche des dialectes archaïques, puisqu'il leur faut un tiers au moins de mots-syllabes en plus pour obtenir le même résultat. Cette explication seule serait donc insuffisante pour faire comprendre l'écart des deux langues. Elle doit être complétée par le polysyllabisme de lecture des caractères complexes du Ku-wen ancien que nous avons rapidement démontré plus haut, et par l'extrême concision recherchée et voulue dont il nous reste à parler.

13. Il ne saurait y avoir de doute en effet que dès la plus haute antiquité chinoise, la langue était écrite d'une manière très ellip-

tique. Avec la complication graphique des caractères, la grande dimension qu'il était d'usage de leur donner, et la difficulté matérielle de les graver sur planchettes de bambou, l'épargne d'écriture et l'art déployé dans cette économie, ont dû avoir une influence plus considérable qu'on serait disposé à le reconnaître au premier abord, sur la concision des textes écrits, concision obtenue quelque fois sans doute avec toute l'élégance possible mais non pas sans nuire à la clarté du texte (1). Tout ce qui n'était pas strictement indispensable était souvent supprimé.

14. Et comme le génie de la langue ne s'oppose pas à la non-expression par des mots spéciaux de certaines relations telles que celles de nombre, de temps et d'espace, la tache des scribes en était d'autant moins pénible. Les complements des mots tels que *shu*, *yü*, *töu*, *tze*, etc. dans *sang-shu* « mûrier », *li-yü* « carpe », *fu-töu* « hache », *kwo-tze* « fruits », etc., qui, même en parlant, sont supprimés dansla formation des phrases, sauf en de rares circonstances indispensables, n'étaient pas exprimés en *Ku-wen* écrit, sauf également certains cas spéciaux nécessaires à l'intelligence de la phrase.

15. J'ai expliqué ailleurs comment l'altération phonétique et la variation dialectale d'une part, et de l'autre l'oubli graduel des anciens procédés de composition phonétique des signes Ku-wen complexes, ainsi que le développement de l'idéographie destinée à être comprise partout, aux dépens du phonétisme nécessairement plus régional, différencièrent progressivement la langue écrite de la langue parlée. L'emploi des signes complexes à lecture polysyllabique fixe, diminuant de plus en plus, l'écriture devint au fur et à mesure plus idéographique ; et tout en n'exprimant que les mots de relation les plus indispensables, il fallut en même temps pour rendre l'écriture intelligible multiplier quelque peu les symboles de signification.

16. Les signes de l'écriture n'ayant plus qu'une valeur syllabique, l'expression des idées ne se fit plus que par à peu près ; la langue écrite devint tout à fait factice et en même temps plus copieuse en caractères. C'est ainsi que le style archaïque appelé *Shang Ku-wen* est devenu le style classique proprement dit ou *tchung Ku-wen* de Confucius et de son école (2), lequel à son tour est devenu

(1) Le célèbre Hü-Shen, le lexicographe chinois qui mourut en 89 de n. è., a des observations fort remarquables sur l'exagération de cette concision de la langue écrite, dans l'introduction (sect. 2c) de son dictionnaire le *shwoh wen* dont nous avons parlé (Langues pré chinoises, §§ 60-61).

(2) Dans son mémoire sur les *Principles of composition in Chinese, as deduced*

le style post classique ou *hia ku-wen* chez les écrivains postérieurs à la première dynastie des Han. La transformation artificielle progressive de cette langue, avant d'arriver à un état de fixité relative fut l'œuvre de ces auteurs dont le génie individuel put ainsi se donner libre cours dans les limites tracées par les lois de position et de rhytme qu'il leur fallut respecter forcément pour être intelligibles. Aussi une bonne grammaire de l'antique langue écrite peut-elle être très courte ou indéfiniment longue ; très courte si elle se borne aux principes généraux que l'idéologie et le rhythme de la langue ne permettent pas de négliger sous peine d'obscurité ; ou très longue si l'on vise à expliquer toutes les nuances de signification et les procédés ou idiotismes pour les exprimer, souvent à l'état de cas uniques, qui se rencontrent chez les écrivains de la période de formation (1).

17. Le style archaïque ou ancien ku-wen et le style classique ou moyen ku-wen se voient dans le Shu-king le Shiking et le Yhking, et dans quelques autres ouvrages, d'après la succession des âges auxquels appartiennent les fragments dont ils sont composés. Il arrive même quelquefois que les deux styles se rencontrent dans un même chapitre ; les parties en moyen ku-wen étant le cadre dans lequel ont été arrangés des fragments préservés de l'antiquité. Il ne serait pas impossible ainsi en étudiant les parties les plus anciennes des classiques sus-nommés de distinguer des fragments originaux, les additions et interpolations des éditeurs à une époque moins reculée, si nous pouvions étudier les textes ku-wen même de ces ouvrages. Ils doivent exister encore en Chine ; nous savons même positivement que celui du Yhking existe complet, bien que nous n'ayons pu encore nous le procurer pour terminer notre interprétation commencée de

from the Written characters (pp. 238-277, J. R. A. S. 1879, vol. XI) qui n'explique en rien ni le problème ni ses causes, le Dr James Legge fait une comparaison heureuse de ce style avec le style télégraphique.

(1) L'ouvrage le plus remarquable en ce genre, vrai monument d'érudition et de patiente analyse est la *Chinesische Grammatik, mit Ausschluss des Niederen stiles und der heutigen umgangsprache* du Prof. Georg von der Gabelentz, (Leipzig, 1881, gr. 8vo, 552 pp. avec 3 pl.). Le savant sinologue continuant ses recherches, a depuis étudié spécialement les textes de Tchwang tze qui lui ont fourni l'occasion d'un mémoire considérable en supplément à sa grammaire. *Beiträge zur Chinesischen Grammatik. Die Sprache des Cuangtsï* Leipzig, 1888, 58 pp. (Abhandl. Philolog. — histor. Classe d. Königl. Sächsisch. G. d. W. VIII, des B. X. En 1885, il avait déjà publié *Some additions to my Chinese Grammar*, pp. 227-234 du *Journal China Br. R. A. S.*, vol. XX, à Shanghaï.

ce livre mystérieux ; et il est hautement désirable que les Européens en Chine qui s'intéressent aux études de sinologie ou s'en occupent eux-mêmes, cherchent à obtenir pour nos grandes bibliothèques ces débris de l'antiquité chinoise si importants sous tous rapports.

18. Outre les trois sortes de ku-wen, s'éloignant de plus en plus de la langue parlée, il y a plusieurs varietés de la langue écrite, littéraire, ou des livres. L'énumération des principales de ces variétés ne sera pas inutile à l'intelligence des remarques contenues dans ces pages.

Il y a le *she-wen*, style recherché et élégant de la haute littérature en usage depuis Wang ngan sih passé maître en cet art, au XI[e] siècle sous la dynastie des Sung, et employé depuis lors. Le *wen-tchang* est un autre style littéraire, très forcé, abondant en idiotismes et allusions empruntées à l'ancienne langue écrite ; c'est le style des essayistes. Ensuite vient le *tung-wen*, style clair exempt des idiotismes et citations inutiles ; c'est le style documentaire qui vise principalement à la netteté d'exposition et à la clarté. Le style épistolaire *siao fah* diffère des précédents par sa variété d'expression et une grande facilité de phraséologie. En outre il y a le *siao shwoh*, style courant des romans et pièces de théâtres, depuis le XII[e] siècle, se rapprochant beaucoup de la langue vulgaire. Le *pan wen pan sinh* est maintenant le style ordinaire de la littérature moyenne ; c'est une simplification du *wen-tchang* et du *wen-li* mélangée de *siao shwoh*. Enfin dans leur effort prolongé pour arriver à la clarté dans le style écrit, les lettrés ont fini dans leur conversation pour arriver au *wen-li*, style dont ils se servent entre eux et qui est largement emprunté à la langue écrite.

19. En résumé, l'examen rapide auquel nous venons de nous livrer, démontre amplement que la langue des livres et surtout celle en écriture moderne, est absolument artificielle et le résultat de circonstances diverses et de l'effort successif des anciens écrivains avant et après Confucius ; tandis que la langue archaïque plus ancienne, écrite et parlée, était, à part quelques particularités d'écriture, la même que la langue parlée d'aujourd'hui, sauf les différences d'importance secondaire bien que réelles, que trois à quatre mille années d'évolution y ont apportées. Le phonétisme de la langue a été largement altéré, mais sa morphologie n'a que peu chargé. La langue archaïque, comme la langue moderne avait ses mots bissyllabiques et trisyllabiques aussi bien que des monosyllabes ; elle était agglutinante d'une manière plus sensible peut-être que les dialectes d'aujourd'hui, parce que

son système phonétique était moins altéré. Les causes inexpliquées jusqu'ici, des variétés et particularités phonétiques des lieux et des races, qui ont modifié la prononciation chinoise, n'avaient encore agi que modérément à l'époque lointaine dont nous parlons. Parmi ces causes, l'extension géographique, et le mélange avec les races non chinoises, qui ont caractérisé de plus en plus le développement des Chinois, ont joué certainement un rôle dominant dans cette altération progressive.

20. Le développement des tons, nécessaire à l'origine comme compensation des pertes phonétiques, a été parallèle dans les dialectes modernes au développement du monosyllabisme d'élocution ou de prononciation lequel toutefois n'a lui-même rien d'absolu, puisque, tout en objectant à l'arrêt consonnantique, il permet le glissement de syllabe vocalique à syllabe vocalique.

L'énergie organique a cessé d'être suffisante pour maintenir la durée du souffle à travers plus d'une seule syllabe consonnantique. Or ce monosyllabisme d'élocution et le système des tons se sont développés ou se développent encore dans des langues appartenant à des groupes de diverses origines du Sud-Est de l'Asie, telles que le Tibetain (1), le Birman, le Khasia (2), le Siamois, l'Annamite (3), etc. Ils ne sauraient donc etre considérés comme des particularités propres à une période primitive de l'histoire du langage et des langues. C'est simplement un fait de physiologie qui doit être considéré à part de la morphologie, de l'idéologie, ou de la grammaire. C'est aux anthropologistes que la question doit être renvoyée ; c'est à eux qu'il appartient de nous expliquer ce curieux phénomène de mollesse musculaire des organes de la parole dont sont affectées la plupart des populations du Sud-Est du continent Asiatique.

Notons aussi que, bien quechaque émission de voix doive être faite isolément, car c'est en cela seulement que consiste le monosyllabisme chinois joint au monosyllabisme de l'écriture moderne, l'agglutination ne perd pas ses droits ; les enclitiques dont la

(1) Nous avons essayé de démontrer ce phénomène d'évolution linguistique. du passage de l'agglutination au monosyllabisme en Tibétain, dans l'*Encyclopedia Britannica* vol. XXIII, 1888, art. TIBET, Philology, pp. 347-348.

(2) M. Abel Hovelacque, *La langue Khasia étudiée sous le rapport de l'évolution des formes* (Paris, 1880, 40 pp. ; réimpr. de la *Revue de Linguistique*) a pris le contrepied du phénomène, et s'est mépris en prenant l'état de transition de cette langue comme passant du monosyllabisme à l'agglutination, au lieu du contraire qui est le fait historique.

(3) J'exposerai le fait de ces langues dans un mémoire spécial.

signification propre est parfois perdue puisqu'ils peuvent s'écrire diversement, sont généralement au ton égal, ce qui revient à dire qu'ils n'ont pas de ton ; puis dans la prononciation des mots polysyllabiques, l'émission du ton change souvent pour la syllabe adjointe, et l'accent n'est pas sans tenir sa place dans les composés ; toutes particularités pour le détail desquelles nous ne pouvons que renvoyer aux ouvrages didactiques.

III.

21. L'histoire de la formation de la langue chinoise écrite est un sujet extrêmement important. Cette langue écrite est purement factice et n'a jamais eu d'existence parlée. Elle se divise à présent en plusieurs styles caractérisés par l'emploi plus ou moins fréquent, mais toujours très fréquent, au point de ressembler quelquefois à une véritable mosaïque, d'expressions composées et phrases idiomatiques empruntées à l'ancienne littérature sous la forme artificielle de transcription dont les vieux textes ont été l'objet.

22. En ce qui concerne spécialement les livres canoniques dans ce qu'ils ont d'antique et les autres débris échappés aux catastrophes successives dans lesquelles ont disparu tant de trésors historiques, scientifiques et littéraires de l'antiquité chinoise, c'est une toute autre affaire. Leurs fragments ne nous sont pas parvenus tels que leurs auteurs respectifs les avaient laissés. *Leurs mots ne sont pas ceux qu'ils avaient écrits.* Ils ont passé par une série de transformations qui ont singulièrement altéré leur valeur en tant que documents linguistiques. On sait que la transcription actuelle des classiques en caractères du style *Kiai-shu* ne fait loi que depuis l'an 744 de notre ère, alors que sur les ordres de Hiao Ming Hüen Tsung de la dynastie des T'ang, un comité de savants, sous la présidence de Wei-Pao le plus distingué d'entr'eux, substitua les caractères de l'écriture courante, les mêmes qu'aujourd'hui, à ceux du style d'écriture *Li-shu* avec lesquels les livres en question étaient restés écrits depuis l'époque du déchiffrement de la plupart d'entr'eux, sous la dynastie des Han au IIe siècle avant notre ère. Or ce style *Li shu*, de forme plutôt carrée que ronde, est celui qui avait été inventé par Tch'eng Miao vers 212 av. n. è., aussitôt après l'invention du pinceau par Mungtien, le général qui construisit cette partie de la Grande Muraille qui date de la courte dynastie de Ts'in. Antérieurement ces livres et documents

écrits avaient été conservés dans le style d'écriture de leurs auteurs respectifs ou du moins dans celui de leurs derniers éditeurs. Cette écriture pour les plus antiques était en caractères *Ku-wen* aussi appelés *Ko-töu* parce qu'ils étaient formés de traits plus épais à une extrémité qu'à l'autre ; pour les moins anciens, tels que les textes de l'époque de Confucius, c'étaient aussi des caractères *ta tchuen*, anciens *Kuwen* altérés dans le sens idéographique par l'addition de déterminatifs aphones, aux dépens de l'expression phonétique imitant la langue parlée dont les scribes de la haute antiquité se préoccupaient singulièrement.

Les fragments de textes kuwen que j'ai pu comparer à leur transcription en écriture moderne, montre qu'environ un quart du nombre des caractères a été changé dans le cours des transcriptions successives.

23. J'ai déjà indiqué plus haut quelques-uns des résultats importants auxquels aboutissent les recherches paléographiques à l'égard du Kuwen. Les caractères complexes en vrai *Kuwen* exprimaient par un système, assez imparfait d'ailleurs, d'acrologie et de syllabisme, les mots bissyllabiques et trissyllabiques de la langue parlée. Nous avons maintes preuves de ce fait considérable pour l'histoire de la langue. Il y a souvent aussi des changements dans la composition de ces caractères complexes, mais c'est un échange d'homonymes seulement, car ils ne consistent qu'en une substitution de caractères de même son. Nombre de mots maintenant monosyllabiques proviennent de la fusion de deux syllabes autrefois distinctes dans la parole et l'écriture. Le même résultat a été obtenu souvent par la chute d'une syllabe finale ou initiale. Le déchiffrement des caractères complexes du *Kuwen* archaïque révèle des mots polysyllabiques que l'on retrouve encore dans la langue parlée sauf la corruption, l'usure phonétique et le renouvellement dialectal qui les ont modifiés dans l'intervalle. Il est possible, ainsi que nous le démontrerons dans un mémoire spécial, de retrouver par la lecture de ces mêmes mots-caractères complexes que l'on rencontre dans la poésie archaïque, les vers originaux de cinq, six, sept pieds et leurs rimes correspondantes, au lieu des quatre syllabes à rimes pénibles et souvent impossibles par lesquelles on lit les mêmes vers aujourd'hui. En résumé la langue archaïque chinoise n'a jamais été une langue de racines ou de monosyllabes ; nous sommes certains maintenant qu'elle ne différait pas aussi considérablement de la langue parlée d'aujourd'hui que la transcription en caractères modernes des anciens textes le fesait croire avant que leur histoire eût été étudiée.

24. Mais cet accord primitif entre la langue parlée et la langue écrite ne fut pas maintenu. Les procédés phonétiques étaient trop imparfaits en eux-mêmes et trop insuffisamment connus des scribes, esclaves de la tradition, pour se prêter sous leur stilus imitateur de l'antiquité, aux altérations successives qu'il eût fallu introduire dans l'orthographe des mots anciens et la transcription des mots nouveaux pour marcher de pair avec les changements apportés à la langue parlée par le temps et l'extension du territoire chinois. L'idéographisme au contraire évitait ces difficultés, et son rôle qui était déjà le plus important dans l'écriture ne fit que s'accroître aux dépens des complexes phonétiques. Les transformations des caractères permettent de constater comment les symboles d'une signification idéographique appropriée furent souvent substitués aux caractères complexes à lecture phonétique des temps anciens qu'on ne savait presque plus lire et qui, même lus ne répondaient quelquefois plus qu'à des mots archaïques plus ou moins altérés par l'usage ou devenus obsolètes.

25. La pluralité des dialectes parlés dans les principautés formant le Royaume des Tchöu fut par dessus tout la cause de la rupture définitive entre la langue écrite et la langue parlée. L'impossibilité pour les signes complexes à lecture phonétique d'être compris dans les différents centres dialectaux conduisit à la célèbre rénovation idéographique de l'écriture par le ministre Sze-tch'ou du roi Siuen de la dynastie des Tchöu vers 820 av. n. è. La forme des caractères fut rendue plus pictoriale et l'emploi de signes déterminatifs idéographiques et aphones devint la règle. Bien que les caractères mêmes de Sze-tch'ou ne furent pas acceptés par tout l'empire par suite de l'impotence du gouvernement central et la résistance de la tradition, le système des idéogrammes se répandit de plus en plus pendant les siècles suivants. L'écriture devint plutôt qu'autre chose la représentation de la succession des idées plutôt que celle des mots, et un signe idéographique accompagné d'un simple signe phonétique suggérant partie au tout du mot, devint l'usage pour représenter un mot de la langue parlée simple ou complexe. Ce fut ainsi que la langue écrite des Chinois se transforma successivement depuis les temps les plus anciens jusqu'à l'époque qui précéda la régularisation de l'écriture sous la dynastie des Ts'in et la fondation de l'Empire en 221 av. n. è.

26. Et lorsque à l'époque de la renaissance des lettres sous la dynastie des Han, il fallut à mesure de leur découverte, transcrire dans le style d'écriture du temps, les anciens textes sauvés

de la persécution, le travail ne put se faire sans grande difficulté principalement pour les textes archaïques. Nous en avons maintes preuves dans l'histoire du temps. Les signes complexes à lecture phonétique qui se rencontraient dans ces textes ne pouvaient plus être déchiffrés, la méthode en était perdue ! Il fallut les remplacer, par à peu près, par des signes idéographiques, et nous connaissons trop l'absence d'esprit critique en Chine, pour avoir pleine et entière confiance dans ces déchiffrements. En admettant même que cette opération si difficile ait été à l'abri de reproche autant que le permettaient l'insuffisance des connaissances paléographiques des scribes, le nombre des individus et leurs vues personnelles, il est parfaitement certain que ces textes dans leur état de transcription actuelle ne sauraient être invoqués comme représentant la langue dans son état antique. Les signes idéographiques eux mêmes employés dans les textes archaïques ne sont pas restés intacts. D'autres signes également idéographiques leur ont été souvent substitués, en vue sans doute de répondre avec plus de précision au sens que le scribe transcripteur attribuait à la phrase où ils se trouvaient.

27. Nous espérons que ces observations qui sont le résultat de nos études prolongées sur la paléographie Chinoise attireront l'attention des philologues. Elles touchent à plusieurs questions des plus importantes qui intéressent la philologie comparée dont une théorie, encore aujourd'hui favorite chez nombre de linguistes, s'y trouve privée de son appui traditionel le plus généralement cité. Ces observations montrent aussi que les travaux philologiques faits sur les textes Chinois antiques en écritures moderne sont exposés à l'inexactitude parce que les signes d'aujourd'hui ne sont pas simplement la transformation graphique des caractères antiques, mais souvent ont pris la place de signes représentant des mots absolument différents. Or donc et en résumé, le premier devoir du philologue désireux d'étudier la langue antique est de faire la critique des textes et à l'aide des documents paléographiques subsistant en partie encore aujourd'hui de rétablir les textes primitifs soit dans leur pristine correspondance avec la langue parlée du temps, soit dans l'état de transition pendant lequel une grande partie des anciens classiques ont été écrits.

كتاب الفتح القُسّي في الفتح القدسي تأليف ابي عبد الله محمّد بن محمّد الشهير بعماد الدين الكاتب الاصفهاني

(Leyde, E. J. Brill, 1888).

Il y a deux hommes dans le célèbre Imâd ed-Dîn el Kâtib : un historien et surtout un littérateur. Chacun de ces deux hommes peut revendiquer sa part dans le précieux ouvrage dont M. le Comte de Landberg vient de publier le texte arabe et qui traite de la *Conquête de la Syrie et de la Palestine par Salâh ed-Din.*

Comme historien, Imâd ed-Dîn n'est pas un modèle du genre, tant s'en faut. Rien pourtant ne justifie l'espèce de dédain avec lequel des auteurs à vues trop exclusives et peu au courant des choses de l'Orient en ont parfois parlé. Vous pourriez lire dans tel livre historique imprimé en Europe il y a quelque quarante ou cinquante ans de belles tirades contre ces chroniques prétentieuses et fastidieuses où les faits sont étouffés sous un amas de figures empathiques, de fictions romanesques, et défigurés par toutes les fantaisies du mauvais goût oriental.... Aujourd'hui, on est, heureusement, bien revenu de cette appréciation étroite; les arabisants ne sont plus les seuls qui reconnaissent le parti considérable à tirer d'El-Kâtib, en particulier pour l'histoire des croisades. Le volume que M. de Landberg vient de donner au public savant est, même à ce point de vue, du plus haut intérêt. L'auteur nous y raconte en détail et souvent jour par jour les faits et gestes de Salâh ed-Dîn, dont il était secrétaire et qu'il accompagna dans les expéditions de Syrie. Il n'écrit, lui-même nous l'atteste (voy. pag. 12 du *Fatḥ*), que ce qu'il a vu, que les événements auxquels il a été mêlé. C'est le Joinville du premier sultan Ayoubite.

الفتح contient le tableau des six ou sept dernières années de Salâh ed-Dîn : il commence avec l'année 583 des Arabes, 1187 de notre ère, qui fut marquée par la prise de Jérusalem sur les croisés ; il comprend la période fameuse (1191 et 1192) de la lutte de Richard Cœur de Lion contre Salâh ed-Dîn ; il se termine en 1193, peu de temps après la mort du sultan.

Il est vrai du reste qu'Imâd ed-Din aurait pu condenser en cinquante pages les données historiques auxquelles il en a consacré cinq cents. C'est que les faits, pour lui, étaient avant tout des sujets d'amplifications et de développements littéraires ; et c'est même en ceci que consiste, de l'aveu de tous, son principal mérite. La beauté du style, la sonorité des périodes, l'éloquence le préoccupaient encore plus que le soin de raconter son temps à la postérité. Il toujours été considéré par les Arabes comme un écrivain de premier rang : son nom chez eux est inséparable de ceux d'El-Harîrî et d'El-Qâḍi el-Fâḍil. Sa prose rimée est peut-être la plus difficile qui existe, vu que les *Séances* d'El-Harîrî sont toujours accompagnées d'un commentaire. Aussi n'était-ce pas trop, pour nous donner une édition soignée du *Fatḥ*, que la connaissance approfondie de la langue et la longue habitude que possède M. le Comte de Landberg.

On lira dans les deux préfaces, dont l'une est en français et l'autre en arabe, quelques détails intéressants sur l'occasion et le but de cette publication et sur la méthode que l'éditeur a suivie. On y trouvera, entre autres choses, un bel échantillon de sa critique, là où il défend contre M. de Rosen, par l'examen sommaire des Mss. et par un argument topique tiré

de l'auteur même, l'authenticité du titre : الفتح القسّي. Il a pris pour base de son texte un Ms. de Tripoli, dont un savant arabe lui a fait présent, et le Ms. de Leyde. Tous les deux sont généralement corrects ; mais le second l'emporte en exactitude comme en ancienneté : c'est une copie portant la date de 1205, et, par conséquent, postérieure de quatre années seulement à la mort d'El-Kâtib, qui a été collationnée avec l'original. M. de Landberg a fait aussi un usage constant des extraits qu'Abu Schâmah reproduit dans son *Raudateyn*. Il nous donne au bas des pages les variantes principales fournies par ces trois sources ; mais il réserve pour la partie à venir les variantes que lui offriront la plupart des autres Mss. existant en Europe.

A ce propos, il ne sera pas inutile de remarquer la manière d'éditer adoptée par M. de Landberg. Il divise les fautes de copiste en deux classes :

« 1° Fautes de copiste *a*) dont la correction est tellement évidente qu'il n'y a pas à hésiter ; ou *b*) incompatibles avec le texte et le bon sens ;

2° Fautes de copiste qui sont *a*) compatibles avec le texte et qui donnent un sens acceptable ; ou *b*) qui proviennent de la prononciation vulgaire du copiste ou de l'empire que la langue parlée a sur lui.

La seconde classe, continue l'éditeur, comprend les fautes que seules j'appelle variantes. » Et un peu plus loin il ajoute : « Je ne me donne pas la peine de faire imprimer une faute de la classe 1° : ce serait me moquer de mes lecteurs. »

Nous craignons de ne pas bien saisir ici la pensée du savant arabisant, et il nous permettra bien sans doute de lui soumettre une observation et de provoquer peut-etre un facile éclaircissement. Puisque, selon sa propre remarque, même pour les fautes indiquées sous la lettre *b* dans la première classe, il peut se présenter deux hypothèses, à savoir que la vraie « leçon soit évidente ou qu'elle se trouve par conjecture, c'est-à-dire par l'exigence du contexte », ne serait-il pas intéressant pour le lecteur, dans le second cas, de connaître les endroits ou un mot a dû être substitué à un autre ? Chacun serait ainsi mis à même de juger de la valeur de la substitution conjecturale. M. de Landberg sait mieux que nous qu'il y a souvent, en pareille matière, une question de goût et d'appréciation personnelle.

Parmi les variantes dues à la prononciation vulgaire, beaucoup se ramènent à des procédés connus du langage parlé : substitution du د ou du ز au ذ, du ض au ظ, du ḍammah au kesrah, avec les lettres emphatiques ; disparition du hamzah ou son remplacement par une lettre faible, etc.

M. de Landberg affirme, et l'on peut s'en rapporter à son témoignage, qu'il n'est pas possible de lire le *Fatḥ* sans avoir fréquemment recours aux dictionnaires. Nous regrettons vivement que des circonstances plus fortes que notre bonne volonté nous aient empêché d'accorder à ce texte l'attention très sérieuse que nécessite sa difficulté et que mérite la rare compétence de l'éditeur.

Nous prendrons pourtant la liberté de présenter à M. de Landberg quelques remarques peu importantes et dont il fera tel usage que bon lui semblera.

Pag. 3 de la préface arabe, l. 16, nous rencontrons ظَهْرِيًّا. N'est-ce pas

ظِهْرِيًّا qu'il eût fallu imprimer? C'est une anomalie; mais elle est constatée en ces termes dans le مُحِيط : « وهو منسوب الى الظَهْر وكسر الظاء من تغييرات النسب » Toutes les éditions du Coran portent, Sur. XI, v. 92 : واتخذتموه وراءكم ظِهْرِيًّا ». La forme ظَهْرِي ne se trouve, à ma connaissance, que dans Dozy, *Supplém. aux diction. ar.*, qui la cite d'après Bocthor, sans s'y arrêter. — P. 2 du texte d'Imâd, l. antépén., تَصِل ou نُوصِل ne serait-il pas préférable à نَصِل ? Je ne sais d'exemple de وصل (1e forme) avec الى que dans le sens d'*arriver*. — P. 8, l. 14, mon exemplaire semble avoir نجّر au lieu de تجّر; du moins le double point est-il très-imparfaitement marqué. — P. 21, l. 13, pourquoi préférer El-R. aux deux Mss. de Tr. et de Leyde, dont la leçon ويزيدون n'offre pas de difficulté au point de vue du sens? — P. 38, l. 13, et p. 161, l. 5, pourquoi تَسَلُّم plutôt que تسليم, qui est plus conforme aux sources et qui paraît présenter un sens également clair? Cf. p. 116, l. 13, où تسليم reparaît. — P. 43, l. 2 et note : نُكّار, pl. de ناكِر, qui ne se trouve pas dans les lexiques ordinaires, est mentionné dans Dozy, *Suppl. aux dict. ar.*, bien que Dozy ait omis la signification d'*intelligent*. — P. 48, l. 17 et note 7 : le pl. اقسّاء, que M. de L. a vainement cherché dans les lexicographes, est employé par Nowairî, cité par Dozy, ibid., au mot قَسّ. — P. 114, l. 1, à la leçon : ووجنات الجنّات, dont je ne saisis pas bien le sens, j'eusse préféré celle du Ms. de Leyde : وحبّات الجنّات, qui me semble claire. — P. 147, l. 9, j'aurais cru que la leçon concordante des deux Mss. de T. et de L., بطلب, s'expliquait assez bien pour rendre inutile son changement en يطلب. Je ne serais pas loin de penser la même chose de la leçon جموعهم, p. 151, l. 20, qui est dans des conditions identiques et à laquelle M. de L. substitue وجمعوهم. — P. 156, l. 2, M. de L. remplace la leçon اوقد de ses Mss. par ارتد; ne serait-il pas plus naturel de la remplacer ici, comme p. 184, l. antépén., par اوقد? Il semble n'y avoir, dans les deux cas, qu'une faute de prononciation vulgaire. — P. 224, l. 5, dans notre exemplaire nous trouvons تتجهير, sans point sous le ب initial. — Ibid., l. 6, تجربة ne serait-il pas préférable, au point de vue des sources et du sens, à تجزئة? — P. 275, dern. l., le ب des deux derniers mots n'est pas imprimé. — Enfin, nous avouons ingénument ne pas comprendre pourquoi M. de Landberg, s'écartant de l'orthographe commune, marque assez souvent le *sokoûn* sur les lettres quiescentes و et ي. Nous savons d'ailleurs qu'il peut se prévaloir de l'exemple du Coran.

Arrêtons-nous ici. Aussi bien ne désirions-nous, en soumettant ces quelques doutes à la consciencieuse révision du savant éditeur, que donner un témoignage public de l'intérêt et de l'admiration que nous inspire son importante et laborieuse publication.

La réputation de M. de Landberg comme arabisant n'était plus à faire ; nous croyons cependant que ce travail la grandira considérablement, surtout lorsqu'il l'aura complété par le second volume qu'il nous promet comme devant paraître prochainement. Nous exprimons le vœu qu'il n'y épargne point les notes explicatives du texte. N'est-il pas à souhaiter que nous ayons pour le *Fatḥ* d'El-Kâtib une sorte d'édition classique, enrichie des commentaires indispensables, comme nous en possédons plusieurs pour les *Séances* d'El-Harîrî ? Cette édition, personne n'est mieux à même de nous la donner que M. le Comte de Landberg. J. FORGET.

La nature des dieux. Etudes de mythologie gréco-romaine par CH. PLOIX. Paris. Vieweg.

Les études de M. Ploix ont été extrêmement fructueuses car elles ont abouti à « l'explication définitive de l'origine des dieux et du polythéisme chez les peuples gréco-italiques, et, par conséquent, aussi chez toutes les nations qui parlent une langue aryenne, puisque les Grecs et les Latins ont emprunté leurs langues et leurs idées aux Aryens. Il est permis de penser que la même explication convient également aux autres races, car la marche de l'intelligence humaine, sauf en ce qui concerne la rapidité, a dû être partout la même ».

Ces vastes résultats sont le fruit d'une méthode assez simple. M. Ploix *sait* que la religion a débuté par le fétichisme ; il sait aussi, par la philologie, que les mythes gréco-romains sont la description de phénomènes physiques, et les dieux, des personnifications de ces phénomènes : cette théorie a été, dit-il, confirmée d'une manière irrécusable par la lecture des Védas. C'est ainsi que le problème à résoudre se simplifie ; il suffit en effet de trouver la transition du fétichisme ou de l'adoration des objets extérieurs en général au naturalisme où à l'adoration exclusive des *fétiches* lumineux du ciel. Cette transition s'opéra à la suite des nouveaux progrès intellectuels et de l'oubli du sens primitif des mots — la maladie du langage de M. Müller. — C'est ainsi que les dieux-éléments furent anthropomorphisés, et que le polythéisme s'est emparé de l'esprit humain.

La construction doctrinale, que nous venons d'exposer, n'est malheureusement pas fort solide ; aucun des principes n'est démontré par l'auteur ; ils sont peut-être très clairs pour lui, mais beaucoup de lecteurs ne les partageront pas ; il est probable même qu'aucun ne les partagera tous ; dès lors son explication définitive n'aura plus qu'une valeur personnelle.

Le fétichisme primitif et le progrès nécessaire ne sont pas des faits connus par l'histoire, mais de simples corollaires de thèses philosophiques ou d'hypothèses scientifiques ; les premières sont trop contestées pour être mises à la base d'une étude historique ; les secondes, ou plutôt la seconde, — car c'est l'hypothèse évolutionniste que nous avons en vue — n'a de valeur que dans les sciences naturelles où on ne peut logiquement l'élever à la hauteur d'une *doctrine certaine* ; que dire donc du procédé qui consiste à la mettre implicitement à la base d'une investigation historique destinée à fournir l'explication certaine, *définitive* même des dieux gréco-romains.

Tout le monde est loin d'être d'accord avec M. Ploix sur la certitude des résultats fournis par la lecture des Védas. Ce qu'il en dit est vrai et admis comme tel par tous pour certains dieux et certains mythes, mais reste douteux ou est décidément faux pour d'autres.

Les mots deva (deus, dii) fournit à M. Ploix l'explication de la nature primitive des dieux. *Deva*, dit-il, vient de la racine *div* et signifie *briller* ; donc *deva* signifie le brillant et les dieux étaient primitivement les fétiches brillants du ciel. — Tout ce raisonnement aurait besoin d'être précisé. La racine *div* dans le sens de *briller*, n'est guère qu'une abstraction grammaticale basée sur le sens d'une racine apparentée *dyut*, briller et sur le sens primitif — probable, mais pas certain — de son dérivé *deva* ; dans le Rig-Véda, *div* ou plutôt *dīv* signifie *jeter, jouer*. Quel était le sens primitif de cette racine, ou plutôt quel était ce sens au moment où l'on en forma le dérivé *deva ;* lors même que nous admettrions le sens de *briller*, cette idée avait-elle son sens propre ou bien un sens métaphorique ? Voilà autant de questions à bien résoudre avant de mettre ces prémisses à la base d'un raisonnement qui doit aboutir à l'explication définitive des dieux gréco-romains. — Remarquons encore que d'après le Rig-Véda, les devas sont des dieux nouveaux ; les anciens dieux sont appelés *asuras ;* M. Ploix serait bien embarassée d'établir la nature *naturaliste* de plusieurs de ces derniers.

D'une manière générale, il est impossible de conclure des noms imposés aux choses, aux idées que ces mots ont été destinés à exprimer. Le langage n'est pas la représentation adéquate de la pensée. Personne ne s'imaginera qu'un mot quelconque puisse représenter par lui-même l'acte essentiel de l'intelligence humaine, le jugement. Les idées abstraites sont nécessairement exprimées d'une manière métaphorique ; on peut dire que le langage — à considérer le sens primitif des mots — n'est qu'une métaphore continue.

Les idées concrètes, les représentations mentales des objets sensibles elles-mêmes sont rendues par des termes qui ne signifient qu'une qualité souvent accidentelle de l'objet.

Si l'on n'avait égard qu'au sens inhérent aux mots, quelle idée pourrait-on se former des choses dénommées par les termes *œillet*, *œil de bœuf*, *opéra*, *orgue*, *outrage*, *parterre*, *autodafé* et mille autres. — La méthode philologique telle que l'entend M. Ploix n'est qu'un vaste sophisme, heureusement passé de mode et qu'il ne réussira pas à remettre en honneur.

Cette méthode est d'une application facile qui n'a guère d'autres limites que celle de l'imagination. M. Ploix en fournit un exemple frappant, en trouvant dans le premier verset de la Genèse une confirmation de ses théories sur l'origine des mythes cosmogoniques, qu'il traduit ainsi : « au commencement Elohim sépara le ciel et la terre », en avertissant que le sens primitif de *bara* est *couper*, *séparer*. Si nous appliquons sa méthode à tout le verset — et pourquoi ne pas être conséquents ? — nous obtenons le charabia suivant : « En premier lieu, les forts créa les hauteurs et la sèche » (1). — La valeur du principe ressort de ces résultats.

Nous ne terminerons pas ce compte-rendu sans rendre hommage à la

(1) Chacun des sens étymologiques proposés dans cette traduction a pour lui une probabilité au moins aussi grande que le sens de *séparer* pour *bara*, dans ce texte.

vaste érudition de M. Ploix qui a su réunir sur l'objet de ses recherches les renseignements des maîtres les plus autorisés. Son livre est, à beaucoup d'égards, un excellent répertoire de données mythologiques ; mais il ne nous a pas rapprochés du but qu'il voulait nous faire atteindre avec lui.

PH. C.

Chronik der rheinischen Friederich-Wilhelms-Universitaet zu Bonn fuer das Rechnungsjahr 1887-88. Bonn, Strauss.

Cet annuaire de l'Université de Bonn, dont la rédaction est confiée à M. Bona Meyer, assisté d'un comité composé du recteur et des cinq doyens, est très curieux et très intéressant. Il donne un coup d'œil général sur l'année qui s'est écoulée à partir de mai 1887 jusqu'à mai 1888. Il fait connaître la composition du sénat académique, les changements survenus dans le corps professoral et parmi les fonctionnaires de l'Université, le nombre des étudiants, groupés par Facultés et par nationalités, les questions et les résultats des concours ; il passe en revue la Caisse des Veuves et Orphelins, les bourses d'études, les bâtiments académiques, la bibliothèque et le cabinet de lecture, les musées, les instituts, les cliniques, les séminaires et les décisions du sénat académique, les fêtes, les programmes, les adresses, etc. ; il se termine par des notes relatives à l'histoire de l'Université.

Relevons au milieu de cette richesse de renseignements quelques points instructifs.

Le nombre des étudiants immatriculés pendant le semestre d'été s'est élevé à 1329, pour descendre en hiver, selon la règle, à 1128 Ces 1329 étudiants se répartissent, au point de vue des études, de la façon suivante : 152 appartiennent à la Faculté de théologie protestante, 109 à la Faculté de théologie catholique, 275 à la Faculté de Droit, 372 à celle de Médecine, 421 à celle de Philosophie, qui comprend, comme on sait, les sciences naturelles.

Les Allemands, convaincus, à juste titre, de l'importance des bibliothèques, ne cessent de travailler à les enrichir. La bibliothèque de Bonn s'est accrue en une année de 11377 volumes. Ces volumes n'ont pas tous été achetés ; ils proviennent en partie de cadeaux, de legs et d'échanges. En Allemagne, le public s'intéresse vivement au développement des bibliothèques et montre une générosité toute spontané. La bibliothèque de Bonn rend de grands services : en un an, 29241 volumes ont été prêtés, 7000 donnés en lecture à la bibliothèque même et 2846 envoyés à l'extérieur.

Le cabinet de lecture, si riche en revues et en journaux, a été fréquenté par 300 jeunes gens. Nous devrions introduire la chose chez nous : on ne se doute pas de quel stimulant est une telle collection de revues mise sans cesse sous les yeux des étudiants.

La supériorité des universités allemandes réside en grande partie dans l'importance qu'elles ont attachée aux instituts, aux séminaires et aux cliniques. Rien de plus intéressant que cette suite de rapports qui émanent des directeurs respectifs et nous permettent de juger de l'activité déployée par les étudiants. Signalons tout particulièrement les rapports détaillés des cliniques, avec le relevé minutieux des maladies traitées.

En terminant, nous devons féliciter M. Bona Meyer, qui a bien voulu se charger de la rédaction de l'annuaire : il fait une œuvre utile qui prouve combien l'Université de Bonn est à la hauteur de sa tâche. S'il nous était permis d'exprimer un désir, nous demanderions qu'on développât un peu plus certains rapports, qui font trop maigre figure à côté des autres.

F. COLLARD.

La *Revue mensuelle* publiée en langue arménienne par les Mékhitaristes de Vienne vient d'entrer dans sa troisième année (*Muséon*, t. VII). Elle justifie son programme qui comprend les études morales, les sciences et les beaux-arts. Elle tient ses lecteurs au courant des découvertes les plus utiles et vulgarise les procédés de l'industrie moderne. Pour qu'on juge de la variété des matières, on citerait, parmi ses articles d'un caractère historique et scientifique, un coup d'œil sur les fameuses inscriptions cunéiformes de Persépolis, et une étude sur l'ancien droit, les lois et coutumes, des principautés arméniennes.

Au nombre des publications périodiques qui viennent à éclore là où il y a un groupe de population arménienne, la plus nouvelle est un journal hebdomadaire imprimé à Alexandrie : NÉGHOS, « le Nil », *gazette hebdomadaire*, paraissant tous les mercredis depuis le mois d'octobre 1888, et qui a pour rédacteur principal M. Antoine Reschdouni.

Le but des éditeurs du *Nil* est d'établir des relations et de nouer des liens de fraternité entre les Arméniens dispersés en de nombreux pays et la colonie arménienne habitant l'Egypte. Les collaborateurs traiteront des faits nouveaux qui intéressent davantage leur nation ; ils signaleront les inventions de l'industrie européenne qui sont d'une application pratique dans la vie des habitants de l'Asie et de l'Afrique, et ils mettront en lumière celles des préductions littéraires d'autres peuples qui ont le plus de valeur aux yeux des familles arméniennes.

Les Arméniens instruits parlent plusieurs langues, et ils sont souvent des traducteurs fidèles de livres étrangers dans leur langue nationale.

F. N.

ÉTUDES MORALES ET LITTÉRAIRES. *Épopées et romans chevaleresques*, par LÉON DE MONGE. I. *Les Nibelungen. La Chanson de Roland. Le Poème du Cid.* Bruxelles et Paris Palmé, 1887, in-12 de 428 p.

« Mieux vaut tard que jamais » dit un proverbe bien connu. Cela est surtout vrai quand il s'agit de recommander un bon livre. Nous tenons tout spécialement à nous acquitter de notre devoir envers l'auteur de celui-ci parce que la forme dialoguée adoptée par lui pourrait faire attribuer à son œuvre un caractère moins sérieux, moins scientifique qu'elle ne l'a en réalité. Sous cette forme, qui plaira plus aux uns et moins aux autres, M. de Monge nous fait assister à un examen moins approfondi des trois principales épopées chevaleresques du moyen-âge. Le lecteur passe ainsi en revue successivement les Nibelungen, la chanson de Roland et le poème du Cid. Les divers interlocuteurs formulent leurs réflexions au fur et à mesure qu'elles sont provoquées par le sujet, et il en résulte une série de dialogues animés et dramatiques, où les

points de vue les plus divers sont échangés, et qui permettent à l'auteur de faire les plus intéressantes excursions sur les terrains limitrophes, sans être astreint à la ligne droite de l'exposition méthodique.

L'auteur établit très bien entre ces grandes œuvres une gradation qui part des Nibelungen, pour arriver au poème du Cid en passant par la chanson de Roland ; c'est bien là, en effet, la gradation de l'idéal moral lui-même, qui va en s'épurant à travers ces trois poèmes, jusqu'à ce qu'il nous présente dans le Cid le type le plus accompli du chevalier.

On aurait tort de croire que l'auteur s'est tenu exclusivement sur le terrain littéraire. Il en est peut-être ainsi pour les deux premiers poèmes, mais arrivé à l'épopée espagnole il montre qu'il sait aussi, quand il veut, faire preuve de connaissances philologiques sérieuses. Il examine ici plusieurs des questions qui partagent encore aujourd'hui les érudits, par exemple celles de l'auteur et de la date. Il apporte en outre aux textes d'excellentes corrections qui seront certainement adoptées par la critique : citons entr'autres au v. 35, il lit *Arlanzon pasava* au lieu de *en Arlanzon posava*, et au v. 16 où il biffe *exien lo ver mugeres e varones*.

Nous ne saurions trop engager M. de Monge à persévérer dans ce genre de travail sans négliger toutefois le côté esthétique où il est maître incontesté.

C. H.

Italo Pizzi. *Chrestomathie persane* avec un abrégé de la grammaire et un dictionnaire par J. Pizzi, professeur à l'Université royale de Turin. Turin 1889, IV-206 pages.

En même temps que les 314 dernières pages de son Libro dei Re, le Professeur Pizzi nous donne un ouvrage d'un intérêt considérable. C'est une introduction facile à l'étude de la langue persane, l'une des plus belles que l'homme ait créées et dont la littérature est la seule de l'Orient qui puisse nous fournir des modèles, dignes d'étude.

La Grammaire est très courte, un peu courte peut-être, mais suffisante pour le but de l'auteur. Le verbe y précède le nom substantif et adjectif.

La chrestomathie nous donne des spécimens des principaux genres : poème épique et histoire romantique, Poésie lyrique, mystique et légère, contes, etc. avec courte notice de chaque auteur.

Le Dictionnaire est complet et suffisamment détaillé sans prétention à une érudition de surcharge. L'auteur nous avertit qu'il a suivi, quant à la détermination des Racines, le système adopté déjà dans son Manuel de la langue épique. On sait qu'un critique plus soucieux de paraître que d'être juste a censuré fortement ce système.

Pour lui il fallait s'en tenir aux principes de la linguistique à peine d'encourir des injures. Il n'avait pas réfléchi dans son zèle pour l'acribie qu'en néo-persan sa thèse conduirait à l'absurde. En effet d'après son système le thème ou la racine du verbe être '*am*, *i*, *im*, *id*, serait le néant (Cfr. F. Muller, die Enstehung. eines Wortes aus einem Suffixe. Ainsi le néo-grec *mati* a pour thème *máti* qui n'est cependant qu'un suffixe : ὀμ-μάτιον. Par la publication de cette chrestomatie l'auteur a certainement rendu un service signalé à la linguistique et aux lettres.

ܬܫܥܝܬܐ ܕܡܪܝ ܝܗܒܐܠܗܐ ܦܛܪܝܪܟܐ ܘܕܪܒܢ ܨܘܡܐ. *Histoire de Mar Jabalaha patriarche et de Raban Sauma*. (Le Nestorianisme sous les Mongols). Paris Rue de Sèvres 95. — 1888.

L'infatigable M. Bedjan, qui a si bien mérité déjà des lettres syriaques, vient encore tout récemment de publier un document des plus curieux, sous le titre qui précède. C'est une page très intéressante et instructive à bien des égards, de l'histoire de l'Eglise Nestorienne sous les rois Mongols.

Nous ne pouvons guère ici qu'indiquer les principales questions auxquelles la publication de M. Bedjan vient apporter des données nouvelles, et sur lesquelles, du reste, nous nous réservons de revenir plus en détail à l'occasion. Au point de vue littéraire comme à celui de l'histoire, il y a là certains points qui méritent d'être traités avec plus de développements que nous ne pouvons nous en permettre dans ce compte-rendu sommaire.

Donc, suivant l'auteur de notre récit, le patriarche Nestorien Jabalaha III (appelé Marcus de son nom de baptême), né en 1245, serait originaire de Kao-Chang, une ville située à quinze bonnes journées de Kan-Balik (Pékin); Sauma, le maître et le compagnon de Jabalaha, de Pékin même. Les deux amis quittent leur patrie pour venir en pélerinage à Jérusalem, sous le règne de Coubilaï-Khan : sur le parcours du voyage, ils trouvent en plusieurs endroits, notamment dans le Tangout, des communautés chrétiennes. — Ces données générales sont conformes à ce que l'histoire nous apprend d'ailleurs sur la situation du christianisme dans l'extrême Orient à cette époque. Coubilaï favorisait les chrétiens, comme aussi les Mahométans et les Juifs, tout en se montrant sectateur zélé du bouddhisme. Quant aux deux pélerins, Assemani rapporte également qu'ils étaient originaires du Cathay (Bibl. or. t. II. p. 456).

Depuis quelle époque le christianisme avait-il ses adhérents en Chine et en particulier dans les contrées reculées du Cathay ? Le fameux monument de Singanfou atteste que les Nestoriens introduisirent le christianisme en Chine au 7e siècle, et qu'il y fleurit certainement jusqu'en 781, date de l'inscription. Plus tard quelques témoignages isolés y signalent encore la présence de Chrétiens, et parmi les évêques suffragants du Patriarche nestorien, on comptait le métropolitain de Chine. Il y a cependant d'autre part, des rapports tendant à établir que bien avant le XIIIe siècle, l'Eglise chrétienne y fut tout au moins considérablement affaiblie. — La conquête mongole qui bouleversa l'ancien état de choses, fut le signal de la restauration du christianisme. La relation de Marco Polo semble supposer que lors de la première visite des Vénitiens à Kan-Balik, Coubilaï ne connaissait guère les chrétiens (L. I, 3. 4) ; ceci s'accorderait difficilement avec les faits racontés au début de l'*Histoire de Mar Jabalaha*. — D'après Marco Polo encore, les guerres mongoles elles-mêmes auraient amené les chrétiens dans l'extrême Orient (L. II. ch. 4 suiv.). Nous lisons d'autre part dans le récit publié par M. Bedjan, une phrase assez significative à ce sujet. Les gouverneurs mongols de la ville de Kao-Chang, cherchant à détourner les pélerins de leur projet, font valoir les soins qu'ils mettent de leur côté, à faire venir d'Occident *des moines et des prêtres* (ܠܕܝܪܝܐ ܘܠܟܘܡܪܐ) (p. 14). L'avènement de la dynastie mongole avait ouvert aux chrétiens l'accès de la vie publique : à la cour même de Coubilaï, ils occupèrent des postes élevés.

Revenons à l'histoire de Mar Jabalaha On sait comment l'un des deux moines arrivés du fond de la Chine à Bagdad, recueillit la succession de Dincha, comme patriarche des Nestoriens. Il occupa le siége patriarcal sous huit rois successifs, tantôt favorables, tantôt hostiles aux chrétiens. — Odor. Raynaldus rapporte (ad ann. 1304), que le patriarche Jabalaha fit acte de soumission au Saint Siége. On a mis en doute l'authenticité des lettres. Il est de fait que souvent, à cette époque, les papes et les rois d'occident furent mal informés sur les affaires d'Orient. Les chrétiens de ces contrées cherchaient par toutes sortes de moyens à provoquer de nouvelles croisades. Il paraît bien établi en particulier que Clément V, au commencement du XIVe siècle, fut abusé par un faux message soi-disant envoyé par le roi Ouldjaïtou. Les lettres qui apportèrent la soumission de Jabalaha furent-elles plus authentiques? Nous ne voulons pas ici exprimer un doute positif à ce sujet ; mais il est toujours à noter, à côté de ce que nous venons de dire, que les écrivains Syriens, Jacobites et Nestoriens, ne tarissent pas en éloges sur Jabalaha et ne font aucune mention de sa soumission au Saint Siége. Le document publié par M. Bedjan offre un nouvel exemple de ce phénomène.

Une partie très intéressante du récit est celle qui comprend la relation de l'ambassade de Sauma en Occident (à Constantinople, à Rome, à Paris et en Angleterre), sous le roi Argoun. Le fait et l'histoire de cette ambassade sont aussi consignés dans les annales de nos historiens. Entr'autres documents qui s'y rapportent, une lettre d'Argoun à Philippe-le-Bel, conservée dans les archives de France, publiée autrefois par M. Abel Rémusat et traduite sur le texte mongol par Is. Schmidt, rappelle la mission dont Sauma fut chargé pour la cour de Paris (Sauma y est appelé *Mar Bar Sevma Sakhura* = ܣܥܘܪܐ). Nous voudrions ici examiner dans le détail la description du voyage des envoyés mongols, telle qu'elle nous est conservée dans le document de M. Bedjan. L'auteur observe (p. 79) qu'il a résumé la relation écrite en persan (ܦܪܣܐܝܬ) par Sauma lui-même. Il lui est même arrivé de reprendre le texte à la première personne (p. e. p. 66 : ܘܟܕ ܩܒܠܢܗܘܢ.....). L'espace dont nous disposons ne nous permet point d'entrer dans les détails ; signalons seulement un passage intéressant sur l'image de la Sainte Face à Rome : ܘܐܦ ܚܙܐ ܠܡܫܘܐ ܕܟܬܢܐ ܕܟܝܐ : ܗܘ ܕܡܪܢ ܗܘ ܨܝܪ ܒܗ ܨܘܪܬܗ : ܘܫܕܪܗ ܠܐܒܓܪ ܡܠܟܐ ܕܐܘܪܗܝ. *Il y vit aussi le morceau de linge pur sur lequel Notre Seigneur imprima son image et qu'il envoya au roi Abgar d'Edesse* (p. 58).

A la page 49-50, ne faudrait-il pas lire, au lieu de ܟܪܕܠܒ, ܟܪܠܘ = *Charles deux?* Cela s'accorderait parfaitement avec la leçon proposée par M. Bedjan pour ܐܝܪܝܪ, ܐܝܪܕ, à savoir : ܐܝܠܟܐܢ = *le roi*. L'auteur rapporte également en grec le titre de l'empereur de Constantinople (ܒܣܝܠܝܘܣ = βασιλεύς ; vr. Bedjan dans la note 1 à la p. 46). Seulement d'un nom commun il a fait un nom propre.

A la p. 9, il nous semble qu'il y a une lacune dans le texte. Le passage commençant par les mots : ܘܡܛܠ ܕܐܬܐܠܨ ܠܡܫܡܫܢܘܬܐ, ne fait pas suite à ce

qui précède. Comme il est évident par la mention de l'arrivée chez Sauma après une marche de quinze jours, il s'agit dans le passage en question d'un véritable voyage. Or il n'a pas été dit un mot du départ de Marcus.

Le texte a été publié par M. Bedjan avec le plus grand soin. Nous n'avons pas à faire l'éloge du savant lazariste ; des maîtres tels que Nöldeke, n'ont pas hésité à rendre hommage au mérite et à l'exactitude en fait de vocalisation, de M. Bedjan (*Literarisches Centralblatt* 1888 nº 1).

Quant à l'époque où l'ouvrage fut composé, nous inclinons beaucoup à croire que l'auteur vivait à une époque très rapprochée des évènements qu'il raconte. Il est bien au courant des usages pratiqués chez les Mongols (les *païzé*, le *parasol* ou baldaquin, etc.) et suppose en général ses lecteurs chrétiens suffisamment renseignés à cet égard. Une grande partie de l'histoire a tout-à-fait les allures d'un journal. Il y a toutefois l'un ou l'autre point sur lequel nous aurons peut-être à revenir, et qui, pour le moment, nous oblige à la réserve.

A. Van Hoonacker.

The story of o the-Nations ; The story of Media, Babylon and Persia etc. By Mrs Z. A. Ragozin. — Un volume in 8 de 447 pages avec cartes et gravures ; New-York 1888.

C'est avec un véritable sentiment de plaisir que nous annonçons au public ce nouvel ouvrage de Me R. Il ne nous paraît ni moins bien fait ni moins intéressant que les précédents. Au point du vue de l'enseignement classique, il serait difficile de trouver quelques chose de plus clair, de plus méthodique, qui tienne mieux le lecteur au courant des découvertes de la science moderne. Nous signalerons, d'une façon toute particulière, l'exposition des origines et du développement de la religion zoroastrienne. Peut-être aurions-nous désiré quelques indications supplémentaires sur plusieurs points de détail, mais enfin nous pouvons dire que les hypothèses admises par l'auteur nous semblent celles qui ont le plus de chance d'être un jour reconnues conformes à la réalité des faits. La comparaison des portions réellement primitives du Zend-Avesta avec les hymnes védiques décide Me Ragozin à fixer l'apparition de Zoroastre au Xe siècle av. notre ère ; elle aurait précédée par conséquent de cent ou deux cents ans l'invasion des tribus Médo-Persanes dans les régions situées au Sud de l'Oxus.

Du reste, la religion prêchée par le vieux réformateur, et qui consistait en un monothéisme assez épuré ne tarde pas à subir le mélange d'éléments étrangers ; nous serions pour notre part disposés à croire que de nombreux emprunts furent faits même aux races barbares du nord et de l'est de l'Asie. Citons p. ex. la croyance au pont *Tchinevat* sur lequel les âmes doivent passer ; elle se trouvait encore naguère en vigeur chez les tribus du Canada. Sans doute elle remontait à cette époque reculée où des populations de race cuivrée habitèrent encore les régions sibériennes, et se présente chez elles sous sa forme la plus grossière et par suite aussi la plus primitive. Il convient en effet, de le faire observer, lorsque des traditions sont communes aux populations de deux Continents, c'est bien souvent dans la Nouveau-Monde qu'elles affectent un caractère d'archaïsme plus prononcé et à cet égard l'étude de *Folk-Lore*

américain pourra plus d'une fois servir à débrouiller les origines des mythes et légendes de l'Ancien Monde. Nous avons un exemple frappant de ceci dans la légende d'Orphée que l'on rencontre chez les Iroquois, dégagée des éléments étrangers qu'y introduisit l'imagination hellénique. L'on sait que la coutume de faire dévorer les cadavres par des animeaux réputés sacrés est aujourd'hui encore en vigueur dans certaines parties du Thibet, et elle pourrait bien trouver sa source dans les vieilles croyances zoolâtriques.

Enfin l'usage de ces fameuses tours du Silence, où sont exposés les corps des défunts ne pourrait-il pas, jusqu'à un certain point, être considéré comme un développement de la pratique usitée par tant de populations de l'Amérique du Nord, et qui consiste à déposer le cadavre sur un échafaudage de bois ou sur les branches des arbres ?

Puisque nous en sommes sur la question des rapports entre l'Amérique et la Perse, que l'on nous permette encore une digression. Nous ne pouvons nous empêcher de signaler en passant l'affinité singulière qui éclate entre la légende de l'Iranien *Djemschid* et celle des *Quetzalcoatls* du Mexique.

Dans toutes les deux il est question de héros civilisateurs punis de leur intempérance et de leur orgueil, et obligés de chercher un refuge vers les rivages de la mer Orientale.

A leur domination succède celle de tyrans qui établissent une religion sanguinaire; d'autres détails encore, qu'il serait trop long de rappeler ici, achèvent de faire ressortir l'étroite affinité de toutes ces traditions. Sans doute l'histoire des *Quetzalcoatls* sous la forme où elle nous a été transmise par les écrivains espagnols ne remonte pas bien haut et doit être considérée comme très postérieure à notre ère ; ses origines n'en sont pas moins fort antiques et nous reportent à cette époque réculée où un grand nombre de tribus de l'Ancien Monde pratiquaient encore les sacrifices humains, et peut-être même le cannibalisme.

Mais il est temps d'en revenir à l'ouvrage que nous analysons : on y rencontre le pathétique récit des derniers jours de l'empire babylonien et du royaume de Lydie. Les renseignements d'Hérodote s'y trouvent soigneusement contrôlés par tous les moyens d'investigation que nous fournit la critique moderne.

Nous avons remarqué avec un légitime orgueil patriotique que tout un appendice se trouve consacré aux découvertes de M. Dieulafoy dans les ruines de Suze et pouvons affirmer *de visu* l'exactitude avec laquelle sont reproduits dans le livre de Me Ragozin, les bas-reliefs aujourd'hui déposés au Musée du Louvre.

Signalons enfin le bas relief Grec sur lequel les guerriers scythes nous apparaissent costumés de la même façon que le sont encore aujourd'hui leurs descendants Petits-Russiens.

Nous attendons avec impatience l'apparition du prochain volume de Me Ragozin, où sera exposé l'origine de l'écriture cunéiforme, et établi son influence sur le développement de l'écriture Chinoise.

COMTE DE CHARENCEY.

CHRONIQUE SCIENTIFIQUE.

VIII[e] Congrès des Orientalistes. — Le huitième Congrès des Orientalistes siègera à Stockholm et à Christiania du 2 au 13 septembre 1889 sur l'invitation et sous le haut patronage de Sa Majesté le Roi de Suède et de Norvège Oscar II Le Comité d'organisation a lancé sa circulaire-programme : elle promet aux pèlerins de la science un accueil vraiment royal de la part d'un prince « qui, savant lui-même, considère comme une gloire et un devoir de protéger la science qui nous apprend à déchiffrer les plus anciennes annales de l'humanité. » D'ailleurs, « l'hospitalité patriarcale de ces deux pays, la sincère cordialité de leurs habitants, qui de tout temps ont tenu à honorer les savants, sont la meilleure garantie d'une excellente réception » dans une contrée à laquelle « la nature a prodigué les plus riches trésors. »

L'Auguste Protecteur du Congrès prononcera le discours d'ouverture à Stockholm le lundi 2 septembre, présidera la séance générale de toutes les sections le vendredi 6, et la séance de clôture à Stockholm le samedi 7. A Christiania, le Congrès sera ouvert et clôturé les lundi 9 et mercredi 11 septembre au nom de Sa Majesté le Roi par M. le Ministre de l'instruction publique. — A l'instar de ses devanciers, le VIII[e] Congrès se divisera en cinq sections dont la première sera formée de deux sous-sections distinctes : 1. Section Sémitique et de l'Islam : *a*. Langues et littérature de l'Islam ; *b* Langues sémitiques autres que l'arabe, textes et écritures cunéiformes, etc. 2. Section aryenne. 3. Section africaine dont fera partie l'égyptologie. 4. Section de l'Asie centrale et de l'Extrême-Orient. 5. Section de la Malaisie et de la Polynésie. — Un grand nombre de fêtes soigneusement ordonnées reposeront des travaux du Congrès. Des excursions par trains de chemin de fer ou bateaux à vapeur spéciaux fourniront d'intéressantes diversions. — La qualité de membre s'acquiert, pour ce qui concerne les étrangers, en payant une cotisation de vingt francs. Pour l'inscription on est prié de s'adresser soit directement au comte de Landberg, secrétaire général, à Stuttgart, soit à d'autres personnes désignées : pour la France et Colonies à M E. Leroux, libraire-éditeur à Paris ; pour l'Angleterre à M. T W. Rhys Davids à Londres ; pour la Belgique, les Pays Bas et Colonies Hollandaises à M. E J. Brill à Leide.

Les travaux hydrauliques en Babylonie, par A. Delattre S. J. Extrait de la *Revue des questions sientifiques*, publié à part, Paris, Leroux, 1888.

Dans la première partie de ce travail le savant assyriologue exposé, d'après Hérodote, Xénophon, Arrien, Strabon et les stèles et cylindres cunéiformes, le système de l'irrigation en Babylonie Le plan hydrographique du pays baigné par l'Euphrate et le Tigre, puis, « le fonctionnement et l'entretien des canaux » en forment les deux subdivisions. Si l'on réfléchit jusqu'à quel point les arrosements sont « indispensables en été dans un pays dévoré par la chaleur (p. 29) », tandis que d'autre part, comme le disait Strabon, en Babylonie « la terre, profonde, molle et peu consistante, se laisse facilement emporter par l'inondation », on se rendra raison et de l'état actuel de la Babylonie, et des gigantesques travaux qui autrefois y ont assuré l'existence d'une population nombreuse et prospère. C'est l'histoire de ces derniers que le P. Delattre a essayé de mettre en lumière par l'étude des inscriptions cunéiformes. A cette seconde partie l'auteur rattache la description du système hydraulique en Assyrie, développé surtout par Sennachérib. Il trouve (p. 47) dans un des contrats du règne de Nabonide, récemment publiés par le P. Strassmaier, la mention d'un canal de *Pallukat*, qu'il identifie avec le *Pallacottas* d'Appien (*De Bellis civilibus* II, 153). Le Pallacottas d'Appien étant le même canal que le *Pallacopas* d'Arrien, l'auteur du travail en conclut que le dernier nom est fautif.

Homère a-t-il existé ? Tel est le titre d'un discours prononcé le 14 juin dernier par M. A. Wauters dans la séance solennelle et publique de la Société d'archéologie de Bruxelles. M. P. Thomas dans la *Revue de l'Instruction Publique* (T XXXI — 6e livraison) résume ainsi son appréciation sur cette harangue : « Nous regrettons sincèrement que M. W , qui s'est fait un nom par ses patientes recherches sur notre histoire nationale, ait risqué cette petite excursion dans un domaine qui lui est étranger ».

Le mot abrek. — On connaît les divers essais de traduction tentés à différentes reprises du mot *abrek*, que le Pharaon fit crier par le héraut devant Joseph (Gen XLI, 43) M. Le Page Renouf, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* du mois de novembre, y voit de l'égyptien et propose de le rendre par « ton ordre est l'objet de notre désir », ou, en d'autres termes, « nous sommes à ton service ». Cette interprétation suppose que *abrek* soit mis pour *abu-rek*. Que si néanmoins l'insertion d'un *u* bref paraît changer le texte et lui faire violence, il faudra abandonner toute recherche d'équivalents égyptiens.

Découvertes. — A St Mandrier, près Toulon, on a découvert un sarcophage en pierre tendre et garni d'une plaque en argent où sont gravés ces mots : *Sagittaveras Tu, Domine, cor meum caritate tua*. Au-dessus de cette inscription est buriné un cœur percé de deux flèches.

On voit également l'image d'un évêque agenouillé et tenant dans ses mains la crosse et la mitre. Ce tombeau est probablement celui de St Flavier qui, en 504, de concert avec son ami Mandrier, établit un ermitage dans la péninsule. Tous deux furent mis à mort par les Visigoths en 512.

M. Maurice Holleaux, le savant explorateur, en mission archéologique en Béotie, dans une lettre du 4 septembre dernier dit avoir trouvé dans le mur d'une église antique une stèle en marbre, rapportant le texte complet du discours prononcé par Néron aux jeux isthmiens lorsqu'il rendit la liberté aux Grecs. Cette adresse est courte, d'un style étrange, à la fois emphatique et bizarre.

Deux bas-reliefs ont été trouvés à Athènes sur l'Acropole. L'un représente Athéné coiffée du casque, la droite appuyée sur la hanche, pendant que la main gauche, tenant le haut de la lance, soutient la tête penchée : la déesse conserve l'attitude de la méditation. Le second se rencontre sur un décret des Athéniens accordant le droit de cité τοῖς ἐν Σάμῳ, ὅσοι μετὰ τοῦ δήμου τῶν Ἀθηναίων ἐγένοντο (a. 405 avant notre ère) : c'est encore Athéné couverte du casque et, tournée vers la gauche, tendant la main à une femme. — Avec un grand nombre de fragments mis ensemble, on a pu reconstituer une énorme tête de taureau peinte en diverses couleurs.

Au même site on a découvert deux têtes en style archaïque, l'une de grandeur naturelle, l'autre un peu plus petite ; de plus une stèle avec une inscription contenant le nom de l'artiste Endoios : — sur la pente du Lycabettos un vase funéraire en marbre : on y voit un homme debout et deux femmes dont l'une, également debout, soutient la tête de la main, pendant que l'autre est assise.

A Mantinée les fouilles françaises ont produit une statue en marbre, une base d'inscription et soixante cinq monnaies en bronze.

Dans les ruines de l'antique Sybaris, cent cinquante trois tombeaux ont déjà été ouverts, livrant de véritables trésors de fibules, d'anneaux et d'autres objets de toilette.

Plusieurs tombeaux de Tanagra ont livré quantité de terres cuites : parmi les objets recueillis on remarque surtout deux vases portant des inscriptions artistiques. Ce sont 1. un lécythe rougeâtre sur lequel on voit Apollon, la tête couronnée, l'arc dans la main gauche, recevant d'Artémis une cithare à huit

cordes. Derrière le dieu et devant la déesse se trouve une biche ; devant Apollon un Hermès barbu et Leto : cette dernière tient des deux mains un bandeau. Au-dessus de cette scène est peint un petit autel, aux deux côtés duquel une *victoire* (νικη) ailée soutient un trépied. Une inscription porte : Μυς εγραφσεν. — 2. Une coupe rougeâtre représentant un hoplite agenouillé et sur lequel on lit : Φιντιας εποιεσεν.

Pylos de Messenie, la Navarino actuelle, est-elle le siége du vieux Nestor? Telle est la question dont M. Schliemann cherche en ce moment la solution pratique par des fouilles à cet endroit.

La société archéologique grecque est parvenue à retracer près d'Eleusis les fondements d'un édifice antique, datant probablement de l'époque romaine. Les parois étaient ornées de peintures murales dont il ne subsiste, il est vrai, que quelques fragments. Ceux-ci cependant sont du plus grand intérêt, vu la rareté des peintures murales en Grèce. Un des débris montre Zeus assis sur un trône, la main droite ombragée par une *victoire*, la gauche tenant le sceptre. — Les mêmes fouilles ont livré aux explorateurs un groupe malheureusement endommagé en marbre du pentélique : il comprend un homme à demi couché et une femme qui, debout, lui touche l'épaule. Une autre sculpture représente une femme portant un enfant dans ses bras.

Entre autres objets exhumés récemment à Little Chester (Derby) se trouve un mortier colossal portant le nom du fabricateur Vivius écrit en grosses lettres avant le vernissage.

L'Italie de son côté voit ses musées s'enrichir de découvertes indigènes très abondantes.

Près d'Alexandrie on a retiré d'un tombeau six stèles funéraires peintes, appartenant à la fin du troisième siècle avant notre ère : elles trahissent l'art grec développé et étaient consacrées à des auxiliaires galates de Ptolémée Philadelphe.

Le 16 novembre 1888, près d'Idalion, dans le sanctuaire d'Aphrodite en Chypre, ont été faites des trouvailles très importantes : un groupe représentant Aphrodite sur le trône avec deux enfants ; le piédestal porte une inscription phénicienne en caractères noirs très effacés : en outre, quatre chapiteaux de colonnes remarquables et fort riches, un fragment de colonne et un fragment de sphinx colossal : le tout en grès, datant du sixième siècle ou au-delà, excepté peut-être le groupe qui serait plus récent.

La construction d'une route sur le territoire de Syra a amené la découverte de quatre tombeaux romains : trois de ceux-ci n'ont livré que des ossements ; dans le quatrième se trouvaient encore deux lampes en terre cuite et le fond d'un vase de bronze. En outre une table avec l'inscription Θεοφίλα Ἰάσωνος χρηστὴ χαῖρε.

En Béotie, au pied de l'Hélicon, un théâtre a été exhumé qui indubitablement n'est autre que le théâtre des Muses. La scène avait probablement une largeur de 20 mètres et était ornée de 13 colonnes dont sept seulement ont été retrouvées. Le théâtre est situé à cinq minutes à peu près du temple des Muses, et aura exercé comme ce dernier une vive attraction à cause de sa magnifique situation, d'où le regard embrassait presque toute la Béotie.

A Tripolitza, en Arcadie, un musée va réunir les antiquités dispersées du Péloponnèse.

Nouvelles. — M. H. Oldenberg vient de faire paraître chez Hertz à Berlin le premier volume de ses *Hymnes du Rigveda*, comprenant les prolégomènes sur la métrique et l'histoire du texte. C. S.

Société Philologique de Paris. Actes et Séances. 1885 à 1888. — Compte-rendu au prochain numéro.

ESSAI DE GRAMMAIRE GAULOISE.

CHAPITRE IV.

§ 9. Des suffixes indiquant un patronimique et des patronimiques en général.

On appelle *patronimiques* les désignations de filiation ou de descendance.

La filiation, la descendance s'indiquait en gaulois de trois façons différentes.

A. *par un mot à suffixe* qui était alors *a*) de forme latine en IOS, EIOS, EOS, *b*) ou bien de forme empruntée au grec en UDOS, (IDES).

B. *par un mot composé*, à la fin duquel figure la finale CNOS pour la filiation directe, ou la finale GNATOS pour la descendance en général.

C. *par le seul nom du père*, soit que ce nom, au génitif, suive celui de son fils (1) soit qu'il le précède en s'y joignant, pour former un seul nom asyntactique.

Nous allons reprendre ici successivement ces trois catégories de patronimiques.

A. *Des suffixes patronimiques.*

a) du suffixe patronimique gentilice en IOS, EIOS, EOS.

Nous avons déjà parlé de ce suffixe employé en général comme indiquant l'origine et la qualité (2).

(1) Quelquefois on supprimait le mot *cnos* en laissant le nom du père au génitif : *Doiros Segomari*, Doiros fils de Segomaros (Dijon). *Martialis. Danotali* (Alise). Martial fils de Dannotal.

(2) « Le gaulois fait suivre son nom d'une espèce de gentilice formé avec « le nom de son père et la désinence *-eos* (exemples 1° βιμμος. Λιτουμαρεος est un dérivé de *Litumaros. Inscript. de Saint Remy*; 2° Σεγομαρος Ουιλλονεος. Inscript. de Vaison, Ουιλλονεος parait dérivé d'un nom propre *Villo*. d'Arbois de Jubainville, *Revue celtique*, 1887, p. 107.

A Rome il avait formé ce qu'on appelait le *gentilice*, c.-à-d. le nom de la gens à laquelle appartenait le personnage. Toutes les familles, qui jouissaient des droits politiques de citoyen romain, avaient leur gentilice terminé en IA : par ex. : Aquilia, Cassia, Fonteia, Julia, Junia, Pompeia, Tullia, Valeria. Les membres de ces *gentes* s'appelaient : Aquilius, Cassius, Fonteius, Julius, Junius, Pompeius, Tullius, Valerius.

A l'époque galloromaine les Gaulois, imitant Rome et les Romains, se fabriquaient des gentilices quand il ne leur était pas permis de porter comme citoyens romains le nom d'une *gens* romaine, à laquelle ils fussent affiliés ; mais il parait que déjà à une époque antérieure à la conquête les terminaisons IOS et ses équivalentes étaient employées comme patronimiques (1). On a des médailles d'un peuple du Midi de la Gaule, les Longostalêtes, portant le nom d'un chef, qui s'appelle Λουκοτιο, *Lucotio*. Quant à *cnos* (1) c'est le même mot que nous retrouvons sous la forme non contractée CUNOS, et qui sur la pierre de Gargas revêt la désinence IA (datif KOUNIAI) pour indiquer une arrière-descendance féminine (2).

b) du suffixe patronimique-dynastique, emprunté au grec, en UDOS (pour IDES).

Chez les Grecs on avait des patronimiques en ĭDES ou īDES, *Priamides*, *Heraclides*, et en ădES, *Laërtiades* et pour le féminin en IS ou EÏS, *Tantalis*, *Nereis*, noms tirés de *Priamos*, *Heracles*, *Laërtes*, *Tantalos*, *Nereos*. Ces patronimiques grecs passèrent en latin, ils passèrent également en gaulois ; mais ce dont on ne trouve pas d'exemple à Rome, ils servent en Gaule à forger des patronimiques de noms gaulois.

La numismatique vient nous réveler l'identité de signification de AMBIGNATOS et de AMBIDES, transformé en AMBVDOS.

(1) Nous en avons donné des exemples plus haut que nous croyons inutiles de devoir rappeler ici.

(2) C. A. Serrure, *Études gauloises*, p. 13. — Cette forme gauloise KOVNA, gén. : KOVNAI n'est pas à confondre avec le grec Γυνὴ (*gunê*) femme, qui en gaulois s'exprimait probablement par *gunissa*, d'où est resté *génisse* (dans l'acceptation de *tarvissa*, vache), mot gaulois qui nous est révélé par la lame de Poitiers).

Personne n'ignore le célèbre roi des Bituriges, *Ambigat* ou plus exactement *Ambignat*, qui selon des récits légendaires avait au septième siècle avant notre ère, l'hégémonie de la Gaule; or on trouve habituellement dans le rayon de Bourges des monnaies gauloises en or, identiques entre elle de type et de style et portant tantôt : ABUCATOS, ou ABUGATOS, tantôt : ABUDOS (1). Quand on tient compte de la suppression habituelle de la liquide devant la labiale (2) dans les dialectes de l'Auvergne et des contrées environnantes, on constate qu'on se trouve là en présence de deux lecons, équivalentes : (l'une *Ambignatos*, l'autre *Ambides*, c-à-d. un mot asyntactique gaulois et un mot grec à suffixe, exprimant la même idée).

L'existence simultanée de ces deux modes d'exprimer la même pensée n'est guère étonnante ; quand on réfléchit aux influences hellénisantes, résultant du voisinage de la Massaliotide, et que nous voyons si considérables chez les Eduens plus éloignés pourtant que les Bituriges de l'ancienne colonie phocéenne.

B. *Des mots en* CNOS *et en* GNATOS, (pour désigner la filiation directe ou la descendance en général).

Cette catégorie de mots formant l'objet de la seconde partie de ce chapitre nous y renvoyons nos lecteurs.

C. *Du nom du père au génitif* (pour désigner la filiation).

Les Gaulois mettaient parfois dans ce but le seul nom du père (au génitif) après celui du fils. C'est ainsi que l'inscription de Voltino présente uniquement ce texte : TETUMUS SEXTI. (3) (sous-entendant *filius*) ; la patère de Dijon, DOIROS SEGOMARI.

Nous croyons que l'inverse s'observe, entre autres dans CISI AMBOS (méd.), nom que nous pensons pouvoir séparer en CISI-AMBOS, c.-à-d. Ambos, fils de Cisos (4) ou Coisos (5).

(1) « On a proposé de lire ABUGATO, dit M. De Barthelémy. *Revue celtique*, 1888, p. 28. — Comp. Hucher, *Art gaulois* I pl. 19, n° 1 — *Revue num.* (fr.) 1836. pl. 2 ; Lelewel, pl. 7, n° 44.

(2) Comme dans *efôn* pour *enfant*. Granier de Cassagnac. *Histoire des origines de la France*, Paris 1872.

(3) C. A. Serrure, *Bullet. de numism.* V.

(4) C. A. Serrure, *Études gauloises*, p. 51.

(5) Sur le nom *Cisus* voyez d'Arbois de Jubainville, *Revue celtique* 1887, p. 146-147.

Mais c'est une des questions les plus difficiles de l'épigraphie gauloise ; et nous croyons qu'il suffit d'indiquer ici la *possibilité* d'un mot composé de deux noms propres, en laissant de côté des exemples discutables dans l'état actuel de nos connaissances (1).

CHAPITRE V.

Des mots composés, en GAULOIS.

Les Gaulois fesaient non seulement du suffixe un emploi considérable comme les Latins, ils recourraient également au mot asyntactique ou composé pour exprimer dans une seule expression synthétique une idée complexe.

Cette facilité de composer des mots, que nous remarquons en grec et en germanique, leur était également propre. Ainsi nous constatons :

1° des mots formés d'un substantif au génitif singulier ou pluriel suivi d'un autre substantif, (dont le cas est réglé selon la phrase). Nous donnerons comme exemple, mais avec quelqu'hésitation : *arcantodan*(*os*) ou *arcantoda*(*nos*) (des médailles) c.-à-d. *arcanton danos*, et *vergobretos* c.-à-d. *vergon bretos*, deux expressions qui seraient synonimes par signifier *juge des magistrats*, *des archontes* (2).

2° des mots formés d'un substantif précédé d'un adjectif, qui

(1) Nous serions également porté à retrouver un père *Vercondaros* à ce Julius Vercondari-Dubnus, l'éduen grand prêtre de l'autel de Jules-César à Lyon, construit sous le règne d'Auguste. Tite Live *Épitome* 139, édition d'Otto Jahn, p. 108. Cette opinion avait déjà été exprimée par M. Mowat (*Revue archéologique*. 1883. t. I p. 385). M. Mowat fait remarquer que la leçon de Nazarianus, qui nous a laissé le principal et le plus important manuscrit des *Epitomae* des livres perdus de Tite-Live porte : *Vercendari dubno*. Comparez *Revue celtique* 1883 p. 376 (article de M. Gaidoz).

(2) La cause de notre hésitation consiste en ceci : nous doutons si *vergobret* signifie : « magistrat-juge », ou bien « des magistrats juge » ; nous n'oserions trancher la question de savoir si *verg* se disait : *vergos*, gén. *vergi* ; ou bien *vergo*, gén. *vergonis* ou *vergunis*. Vergobretos peut dériver de *vergonbretos*, mais plus difficilement de *vergunonbretos*.

s'y rive en précisant le sens. (1) *Viro-dunon*, *Seno-donno* pour *viron dunon, senos donos*, ancien-seigneur (sénateur), puissante-barrière, c-à-d. forteresse (2).

Les Romains en fait de mots asyntactiques n'avaient généralement que des composés des verbes : *facere*, *gerere* et *ferre*. dans : *aurifex*, *carnifex*, *sacrificium*, *auriger*, *lucifer*, puis des mots où des adverbes (3) ou des adjectifs numéraux entraient en composition, comme préfixes : *benevolentia*, *maledicere*, *satudatio*, *trifolium*, *duumvir*. On trouve dans les poëtes des expres sions, calquées sur le grec d'Homère, comme *auricomus*, mais elles sont exceptionnelles. Rares étaient les mots comme *ususfructus* ; et encore ce terme juridique était-il peut-être dans l'origine plutôt une énumération, qu'un mot unique (puisque l'usufruit se composait de deux éléments distincts, le *fructus* et *l'usus*) de sorte qu'*ususfructus* n'est à proprement parler que la juxtaposition de deux nominatifs (4).

(1) Mentionnons cependant ici l'opinion qui chercherait dans *senodonos* un mot grec adapté comme adjectif gaulois *synod-anus*, *senod-onos*. Voyez notre 2e *Étude sur la numismatique des Commentaires de César*.

(2) M. d'Arbois de Jubainville (*Revue celtique*, 1887, p. 123) dit : « *Noviodunum* » « forteresse neuve », c'est l'opposé du vieil irlandais *sen-dûn*, aujourd'hui *Shandon* ou *Shannon*, dont le sens est « vieille forteresse. » P. W. Joyce, *The origin and history of irish names of places*. Dublin, 1883, t. I, p. 282.

L'inscription *Senodon* des monnaies gauloises ne peut, pensons-nous, se rapporter à un nom de lieu « vieille forteresse » ; car comment expliquer alors le nom de femme SENODONNA (table de Creuly) ; tiré des murs romains de Bordeaux, sur un monument dont deux autres personnages portent des surnoms gaulois. (*Revue celt.* III, p. 306).

(3) Les latins avaient naturellement des mots avec des prépositions comme suffixes. Nous leur avons consacré la *première section* de ce chapitre, en les mettant en parallèle avec leurs équivalents gaulois.

(4) La latinité du moyen-âge a subi une forte réaction au profit du mot composé et bien des mots français sont la transformation de deux ou même trois mots latins amalgamés. Quelques-uns de ceux-ci sont composés de deux substantifs *oripeau* (auri-pellem), *connétable* (comes stabuli), *chien dent* (canis dentem) ; d'autres d'un substantif et d'un adjectif soit que le substantif précède, soit que l'adjectif précède. *Vinaigre*, vinum acre ; *aubépine* (alba spina), *mi-nuit)* (media nocte) ; d'autres enfin d'un substantif et d'un verbe *crucifier* (cruci ficare). Des adjectifs ont étés composés également de deux adjectifs : *mort-né*, (mortuus natus), *clair-voyant* (clare videntem). Brachet, *Gramm. hist.* (24e édit.), p. 260. Mais les contractions qu'ont subies toutes ces expressions leur otent cet aspect étrange des interminables mots composés gaulois.

Chez les Gaulois les mots asyntactiques sont nombreux parmi les noms propres d'hommes, et voilà pourquoi ceux-ci et les noms géographiques, peuvent en les décomposant, nous aider à reconstituer un lexique passablement étendu.

M. de Longpérier, a indiqué depuis longtemps tout le parti, que l'on pouvait tirer de l'alignement et de l'étude simultanée de tous ces noms propres, révélés par les inscriptions lapidaires, les médailles et les poteries et même de ceux conservés par les auteurs classiques. Quoique ces derniers nous soient parvenus dans une forme moins authentique, on ne doit cependont pas les perdre de vue. Nous en ferons le relevé dans notre *glossaire*.

Le nom de M. Creuly figurera toujours à la tête des savants laborieux qui ont réuni les éléments pour ce grand travail de comparaison et de controle. Les tables, dites de Creuly, qui figurent dans le 3e volume de la *Revue celtique* contiennent une grande liste de noms tous gaulois, à première apparence du moins. En Belgique nous avons à mentionner comme le principal promoteur de ces curieuses recherches, M. Schuermans, le savant président de la Cour d'appel de Liége. C'est lui qui en 1863 à l'occasion des ventes de Renesse (1) attira notre attention sur l'importance de ce qu'on est assez généralement convenu d'appeler : les *sigles figulins* ou marques des potiers.

L'étude des noms figurant dans les *tables de Creuly*, et de ceux que l'on peut puiser dans le recueil de M. Schuermans (2) ou dans les œuvres de MM. d'Arbois de Jubainville, Allmer, etc. nous amènerait à une vraie lexicographie et dépasserait complètement le cadre d'un simple *Essai de grammaire*.

En faits de mots asyntactiques gaulois, nous nous bornerons donc ici a étudier six expressions, qui, en composition, se rencontrent plus fréquentes que toutes autres. Nous voulons parler de : CNOS, GNATOS, VEGIOS, ILLOS, MAROS et RIX. Si, nous éclairant des travaux de nos devanciers, nous pouvons établir définitive-

(1) Feu M. le comte de Renesse, vice président du sénat de Belgique, mort en 1863, avait hérité de son père le goût des médailles et des antiquités. Ses collections furent dispersées à Gand, en 1864.

(2) *Sigles figulins* (*Annales de l'Académie d'archéologie de Belgique*), t. XXIII, 1867.

ment le sens de chacune de ces finales si usitées, l'étude du gaulois paraitrait moins impénétrable, moins désespérante ; et la glace serait brisée pour ces lecteurs, qui hésitent à s'en occuper, parce que tout parait vague et oscillant en cette matière. C'est surtout grace à M. d'Arbois de Jubainville, que nous savons aujourd'hui à quoi nous en tenir par rapport à ces effrayants vocables, qui apparaissaient aux antiquaires dans leurs veilles et leurs rêves scientifiques, comme d'insaisisables fantômes, que l'on pensait toucher du doigt et qui disparaissaient en laissant des doutes différents, mais toujours le même doute.

M. d'Arbois de Jubainville a découvert cette grande vérité, que ces expressions rebelles ont vu leur sens se modifier à travers les âges en même temps que les moeurs et les usages des Gaulois. C'était là la clef de l'insoluble solution.

Les suffixes CNOS et GNATOS (1) expriment tous deux la descendance, mais CNOS seul indique la filiation naturelle et directe. Et en effet sur les inscriptions bilingues de Todi, ATE KNATOS, n'aurait pu être le fils d'*Ata* ou *Ates*, puisque le texte latin de l'inscription conserve le mot ATEGNATUS, tandisqu'il rend TRVTIKNOS par DRUTI F. (ilius).

La finale GENUS, GENA que l'on rencontre si fréquemment sur les inscriptions gallo-romaines était, pour les noms propres, originairement identique à KVNOS, KNOS, KVNA (2). Celui que César au VIe livre appelle *Camulogenus* se sera appelé en Gaule *Camulicnos*. L'une désinance est la simple latinisation de l'autre. Mais *genus* quoiqu'originairement identique à *cnos*, revêtait déjà parfois un sens nuancé. Ce n'était déjà plus toujours : *engendré*, « *généré* » *par* — ; c'était plus vaguement ; — *issu de de la race de*, *de la nature de* ; — et voilà comme quoi *genus*, à l'époque gallloromaine, était ici synonime de *gnatus*.

(1) *gnatos* donne les variantes *Knatos*, et *Cnatos*. Voyez : *Centu cnatus*. Julian, *Inscript. de Bordeaux*, 1887, n° 176.

(2) M. d'Arbois de Jubainville (*Revue celtique*, 1887), p. 181, dit : « *cnos* suivant moi désigne seul la filiation physique ou légalé ; *genus* est l'expression d'une filiation mythologique ». D'accord, mais *genus* n'est plus gaulois, c'est gallo-romain. Or dans l'intervalle les Gaulois avaient perdu l'usage se désigner, par le nom de leur père suivi de CNOS. ils avaient adopté la mode des noms à la romaine : *prénom*, *nom*, et *surnom*.

Dans l'intéressante publication de M. Julian, sur les *Inscriptions romaines de Bordeaux*, éditée l'année dernière, on trouve à côté d'un *Auricnus* (de lecture douteuse), les légendes certaines : *Matugenus*, *Divogena*, *Nemetogena* (1), *Nemetocena*, CINTUGENUS, *Cintugena*, *Samocenus* ; CINTUGNATUS, *Cintucnatus* (2).

L'existence simultancé de CINTUGENUS et de CINTUGNATUS prouve, si non que ces expressions sont équivalentes, du moins que *genus* et *gnatus* sont deux mots, qui ajoutés à *Cintu* —, appartiennent à un même ordre d'idées.

Si CNOS est la génération ; GNATUS est la naissance. Une ancienne glosse (3) donne à ce mot un sens du reste facile à deviner, celui du latin *natus*. En suivant les idées d'*agnatus* et de *cognatus* en droit romain, on comprend que *gnatus* a de bonne heure indiqué non pas le fils, mais celui qui se conforme à, — qui respecte —, qui venère comme protecteur —. Ne dit-on pas encore aujourd'hui dans ce sens : enfants de Mars, enfants de Bellone ?

Dans le principe *gnatos* désignait la descendance ou prétendue descendance d'un héros, d'un Dieu. C'était naturellement parmi les races royales et l'aristocratie, que ces noms prétentieux devaient trouver le plus de vogue.

Peut-être faut-il conclure des légendes *Abucatos* (Ambignat) et *Abudos* (Ambide) sur des médailles gauloises de l'époque césarienne que les rois Bituriges se servaient comme d'un nom dynastique, de cette qualification de *descendant* d'*Ambos*, que

(1) C.-à-d. *issue du temple*, *qui doit son origine à un temple* La ville de *Nemetocena* ou de *Nemetacum* (Arras). Peut-être que Terouane s'appelait aussi primitivement *Tarugena*, devenu *Taruwena* par une influence germanique. D'ailleurs *win* est synonime de *cunos*, *cnos*, *genus*.

(2) Dans le bel ouvrage que MM. Allmer et Dissard ont consacré aux antiquités trouvées au quartier du Trion à Lyon on peut constater que les noms d'hommes gaulois sont infiniment moins fréquents dans la métropole des Gaules qu'à Bordeaux. La *latinisation* y avait été de bonne heure plus complète.

(3) Celle d'Enlicher. — Elle date du VIII[e] siècle et porte, paraît-il, à proprement parler *nate*, ce qui n'est pas précisément *natus*. Nous n'avons pas vu le manuscrit, mais si celui-ci avait : *naté*, ce serait une abréviation pour « *nature* » ou *naturœ* ; ce qui en ferait l'équivalent du germanique *-art*, *-aart*. Quoiqu'il en soit, nous ne pouvons nullement admettre la conjecture de M. d'Arbois de Jubainville (*Revue celtique*, 1887, p. 183), qui traduirait *nate*, *fili* par « *nœud* » et « *fil* » pour arriver ainsi au sens de *attaché à*, *voué à*.

l'un d'eux portait déjà au VI[e] siècle av. J. C. Les Ambi*gnats* seraient donc comme on dirait les Pharaons d'Egypte, les Heracl*ides* de Grèce, les Arsa*cides* de Perse ; et peut-être faut-il admettre le même fait pour les « *Boduognats* ». Quoiqu'il en soit *Boduognatos* semble signifier le descendant, le protégé, l'adorateur de la déesse *Athubodua* (1) (la noble courageuse, ou l'antique courageuse).

Les mots en CNOS et en GNATOS en raison de leur signification même, sont le plus souvent, si pas toujours, composés de noms propres ; ils viennent donc fournir comme mots asyntactiques, un moindre contingent au dictionnaire gaulois, que : ILLOS, MAROS et RIX.

La finale en -VEGIOS, -VIX ou -VAX nous semble être en rapport intime avec les deux dont nous venons de parler. L'idée pensons-nous ici est : *ferre* ou *vehere*. Le sens peut être actif ou passif ; peut-être l'est-il parfois l'un, tantôt l'autre. *Bellovegios*, *Sigovesios*, c'est celui qui apporte, qui conduit la guerre, la victoire ; ou bien encore celui que la guerre, la victoire portent dans leurs flancs Nous rappellerons ici à nos lecteurs la thèse que nous avons soutenue dans nos *Etudes Gauloises*, parues en 1882 (p. 39), par rapport à la triple identité du Sigovèse gaulois légendaire, du Siegfried ou Sigurd (des Germains et des Scandinaves) et du dieu *Siviertos* des autels de Paris. Le nom de Ségovèse se retrouve dans les *Commentaires de César* où un chef gaulois de la Bretagne insulaire s'appelle *Sego*VAX. (1). Sur une monnaie de Tasgetius, chef carnute, on rapporte le nom d'Elico*vèse* sous la forme E*likesô*VIX (2) une autre médaille gauloise plus ancienne peut--être des Cénomans d'Italie porte en caractères nord-étrusques d'*Elitesо*VEGIOS (3).

Des monnaies des Aulerques Eburovices ont au droit la légende *Aulirco* au type du cheval courant ; le revers présente un sanglier comme *étendard* avec l'inscription *eburo*VICO (4).

(1) Voyez l'inscription portant le nom d'*Athubodua* dans les tables de Creuly. *Revue Celtique*, t. III.

La signification de « courageux » donnée à « *boduos* » nous paraît probable parce qu'on la retrouve à la fois dans les langues germaniques et les langues kimmriques.

(2) Cesar Liv. V, chap. 22.

(3) Hucher, *Art gaulois*, pl. 2, 1. — *Revue num.* (franç.), 1864, p. 251.

(4) Hucher, *L'Art gaulois, d'après les médailles*. Paris, t. I, 1868, p. 37 ; t. II, 1874, p. 142.

Les Aulerques *Eburo*VICES sont donc ceux qui portent, (*qui* VEH*unt* = VEG*unt*) le *sus*-EBUR.

Il nous reste à parler ici de ILLOS ; de MAROS et de RIX. Il existe, pensons-nous, entre ces trois finales une indéniable liaison.

Si CNOS donnait l'idée d'engendrer ; VEGIOS celle de porter dans ses flancs ; GNATOS, celle de naître, d'appartenir à une famille, trois choses connexes somme toute ; ici ILLOS, MAROS et RIX forment pour ainsi dire trois synonimes, avec une nuance de gradation, que nous croyons pouvoir définir ainsi : ILLOS, c'est celui qui possède, ou au moral qui excelle ; MAROS, celui qui possède ou excelle davantage ; REX celui qui est dominant par la possession, par l'aptitude extrême.

Avec ce sens il est évident que ces trois finales ne viennent jamais s'ajouter à un nom propre, et rien qu'à les étudier, nous pouvons retrouver l'idée de tout ce qu'un gaulois était fier de posséder, de tout ce dont il tirait une conséquence de grandeur (1), de supériorité ; c.-à-d. un *nombre considérable de substantifs communs*, *exprimant des choses précieuses pour le dégré de civilisation d'alors*.

Et quant à la dérivation de ces finales si souvent répétées,

ILLOS, pensons-nous, n'est autre chose à l'origine que le pronom démonstratif *ille* ; en composition il désigne « l'homme qui est ou qui a ». (*the right special man for that special thing*)

MAROS, c'est celui qui est ou qui a plus que d'autres (germanique : *mar*, *mir*). C'est un comparatif indiquant au delà du positif *illos*.

RIX, c'est celui qui est dominant par ou dans (*regere* ; *rex*) (2). C'est un superlatif indiquant au delà de *maros*

(1) M. d'Arbois de Jubainville (*Revue celtique*, 1886, p. 110), a traduit *maros* par « grand », c'est là l'idée première, mais celui qui est grand est nécessairement *supérieur* à d'autres qui sont petits, le sens de comparatif est inévitable.

Nous avions fait erreur dans notre 1re *Étude sur la numismatique des Commentaires de César*, en considérant *maros*, comme *chef* d'expéditions ; l'idée de *supériorité* était seule exacte. Nous expliquerons les motifs de cette erreur dans notre *Glossaire* au mot *visu-marus* (nom gaulois du trèfle, selon Marcellus de Bordeaux).

(2) Il y a quelques années dans une affaire judiciaire, qui fit assez de bruit en Belgique, se trouvait mêlé un français nommé : *Villagoureix*. Probablement fallait-il expliquer ce nom par : « principal du village ».

Les six expressions, qui jouent un si grand role dans ce qui nous reste d'une langue reputée perdue, (quoiqu'à Rome il n'était pas d'usage de les faire entrer dans la composition des noms d'hommes) sont au fond complètement latines ; nouvelle preuve de la quasi-identité de cette langue et du gaulois.

Quoique notre but ne soit pas d'empiéter sur notre *glossaire*, nous voulons nous arrêter un instant ici. à appliquer la méthode indiquée par M. de Longpérier, qui procédait en fait de mots gaulois anciens, du connu à l'inconnu, en rapprochant les mots composés.

Comme nous l'avons déjà indiqué, entre les mots en CNOS ou GENOS et ceux en GNATOS ou NATOS, il y a un lien étroit, tant pour le sens primitif, que pour le sens dérivé.

Cest ainsi que nous trouvons :

Cintugenos (1)	*Cintugnatos*.

Les mots en VEGIOS, VEXTIOS (2) ou VIX et ceux en MAROS ont parfois une connexité. Celui que la victoire a porté dans ses flancs, ou qui porte la victoire, est naturellement : *riche en victoires* ;

Segovegios (3)	*Segomaros*.
Viroduvix (César)	*Viridumaros* (4).

Les sens, que nous avons attribué aux finales ILLOS et MAROS, fait déjà supposer que nous les devons retrouver en composition avec les mêmes mots. Et en effet nous avons :

Indutillos (5)	*Induciomaros*
Epillos (6)	*Epomaros*

Le gaulois *rix* a ici un certain rapport avec le germanique *rijk* (dont : *riche*), mais dans l'idée première de domination.

(1) Sur les dérivés de *Cintus*, voyez Ch. Robert, dans le *Bulletin épigr* 1881, p. 129.

(2) *Anarovextios*. Selon M. Guillemaud (*Revue archéolog.* 1888) *anaro* signifierait *honores ;* (naturellement ici : *honorum*).

(3) Nous avons expliqué dans nos *Études gauloises* (l'Épigraphie), p. 46. pourquoi nous supposons que *segon* en gaulois comme en germain signifiait la victoire.

(4) *Virudimaros* est à peu près synonyme de : *Epomaros*.

Les Gaulois appelaient *veredi* les chevaux de trait. Les conducteurs de ces chevaux étaient les *veredarii* (Ducange). Le mot *veredi* semble un emprunt du germanique : *peerd*.

(5) *indutia* probablement : habillements.

(6) *epos* cheval ;

De même pour MAROS et RIX.

Liumaros (1) *Liurix*

visumaros (le trèfle) (2) *Visurix*

Quoique *-genus* et *-marus* appartiennent à un différent groupe de finales en fait de mots composés, cependant nous trouvons (3)

Litumaros *Litugenus*

mais cela tient à la signification du mot *Litu*, qui permet à la fois, le qualificatif de *fils de* —, et celui de riche en —. (4)

Il resterait à examiner jusqu'à quel point les mots-suffixes : KUNOS, GNATOS, VEGIOS, ILLOS, MAROS et RIX, portés par des Gaulois encore à l'époque césarienne sont en rapport avec les finales de noms germains, introduits du temps des Francs et des Visigoths, lesquels revêtent parfois des formes analogues (5) On doit se demander si l'origine de ces coïncidences s'explique par des affinités préhistoriques entre le vocabulaire gaulois et le vocabulaire germanique, ou si des noms d'hommes gaulois ont été adoptés par les Germains, lorsque la puissance des Gaulois s'étendait le long du Danube, depuis la Mer noire jusqu'aux Pyrrenées. Mais c'est là un problème, qui mérite mieux que l'étude superficielle, que nous pourrions y consacrer ici.

* * *

Avant de clore ce travail nous voulons prévoir une objection.

Mais dira-t-on si Romains et Gaulois étaient au fond le même peuple, parlant la même langue originaire, modifiée seulement par des infusions autres, dans un autre milieu, par l'influence

(1) *liu* probablement comme en roumain actuel « le lion ». Cette richesse rappelait le séjour des Gaulois en Orient où les princes trainent à leur suite des lions apprivoisés.

(2) Sens supposé : riche en végétation.

(3) *Revue celtique*, 1887, p. 540.

(4) Supposons que *litu* corresponde au latin *laetus*. On aurait d'un côté « fils de la joie », et de l'autre : « riche en joies » ; mais nous n'affirmons rien par rapport au sens de la première expression, entrant à la fois dans les deux mots composés.

(5) *Win* (dans Balde*win*) correspond à *Kunos* ; *baert* (dans Isen*baert*) semble la traduction de *gnatos* ; *vegios* est bien ressemblant au *wigh* (de Chlodo*wigh*) ; *illos* se retrouve peut-être dans *ela* (de Baduela) ; *maros* de Sego*maros* saurait difficilement être isolé de *mir* (dans Chlodo*mir*) ; *rix* parait se confondre avec *rich* (de Hein*rich*).

d'autres mœurs, d'autres usages, comment se fait-il que les Romains et les Gaulois eux-mêmes n'aient pas constaté ce fait ?

Nous répondrons précisément que les auteurs classiques abondent en citations de cette nature.

Les deux peuples qui tenaient le premier rang dans toute la Gaule et qui se partageaient le pouvoir de cette contrée, les Eduens et les Arvernes se disaient parents des Romains ; et le sénat loin de contester leurs titres les déclarait *frères et parents*.

« Les Æduens, dit Strabon, se disent *parents des Romains* (lib. IV cap. 2 § 2). » César dit encore : « *Æduos fratres con- « sanguineosque sæpenumero ab senatu appellatos* (Lib. I c 33). Et Plutarque parlant des mêmes Eduens écrit « Ἀναγορεύοντες ἀυτους ἀδελφοὺς Ῥωμαιών (*vita Cæs.* cap. 26. — Cicéron (princip. *de Divinis*, 1) et Tacite constatent ces mêmes prétentions.

« Nous n'ignorons point, dit Georges Lévêque (1), que les « titres de *fratres* et *amici* ne fussent souvent donnés à de « simples alliés, tels que furent les Bataves, par exemple ; « mais ici il en est autrement ; c'est une véritable *consan- « guinité* que réclament les Gaulois ; c'est le même degré de « parenté que réclamaient d'autres peuples pélasgiques avec « les Romains, témoins les Troyens ou Iliens et les Samo- « thraces (Servius, ad Aen. 3, 12 ; conf. Niebuhr, *Hist. rom.* « trad. de Golbéry, t. I p. 266 et 267). »

Lucain nous fait connaître que les Arvernes prétendaient au même honneur que les Eduens :

> Arvernique ausi Latio se fingere *fratres*,
> *sanguine* ab Iliaco.

Sidoine Apollinaire commente Lucain avec ironie quand il dit : « *Arvernorum, proh dolor ! servitus, qui si prisca replicarentur, audebant se quondam fratres Latio dicere et sanguine ab Iliaco populos computare.* »

Le souvenir de la fraternité des Romains et des Eduens se perpétua jusque dans les écrits d'Eumène (2).

(1) *Recherches sur l'origine des Gaulois.* Paris. 1869.

(2) Il dit en parlant d'Augustodunum « Civitatem istam et olim FRATERNO NOMINE *populi Romani gloriatam. — Nunc sibi redditum vetus illud* ROMANÆ FRATERNITATIS *nomen existimat, cum te rursus habeat conditorem — Cujus civitatis antiqua nobilitas et quondam fraterno populi Romani nomine gloriata.* (Eumène, *Panégyr.* passim.)

« Les peuples consanguins des Arvernes ou des Aedui « l'étaient naturellement des Romains ; témoins les Ambarri « *Necessarii et consanguinei Aeduorum* » (Caesar, *Comm.* Lib. I cap. 77).

« Les anciens historiens n'ont daigné enregistrer que les « prétentions des deux peuples les plus importants ; mais il est « légitime d'admettre, dit encore Lévêque, que ces préten- « tions étaient générales parmi les peuples de sang gaulois. »

C'est à ce titre qu'Ammien Marcellin constate qu'une tradition des Gaulois les ferait descendre d'une colonie des Troyens échappée au sac de Troie (lib. XV cap. 9).

L'identité d'origine des Gaulois et des Romains se constate non seulement par la quasi-identité de grammaire mais par celle du vocabulaire (1). Dans une Etude subséquente nous passerons en revue les expressions que les auteurs classiques nous ont transmises comme étant gauloises, avec les mots qui nous sont conservés par les inscriptions (2), nous aurons là matière à un *lexique* incomplet son nul doute, mais suffisant pour établir complètement la vérité de notre thèse : la quasi-identité originaire de l'idiôme de *Latium*, et de ceux de la Gaule.

C. A. SERRURE.

---

(1) Il est curieux de rapprocher quelques *noms célèbres dans l'histoire romaine* avant la prise de Rome par Brennus de *noms gaulois* fournis par l'épigraphie, la numismatique ou par l'histoire elle-même. NOMS ROMAINS. *Procas* (roi de la dynastie fabuleuse d'Enée), *Acca*, qui éleva *Romulus ; Aemulius*, plus tard *Aemilius ; Remus ; Attus* (Naevius), *Lucius*, *Viberna*, *Volcae*, *Brutus*, *Virginius*, *Cassius*, *Cominius*, *Licinius*, *Icilius*, *Camillus* ; NOMS GAULOIS. *Procillos*, *Acco*, *Amillos*, *Romillos*, *Remos*, *Atta*, *Lucios*, *Vibena* (inscr.) *Volcae*, *bretos* (vergobretos), *vergo*, (Veliocasses); *Comios*, *Licnos*, *Iccios*, *Ciamillos*, etc., etc.

(2) Nous devons provisoirement renvoyer nos lecteurs à l'ouvrage précité de Georges Lévêque, où ils pourront déjà voir que les racines des mots gaulois correspondent bien mieux et plus complètement à des radicaux latins qu'à des radicaux bretons, comme on le supposerait par la seule lecture de l'*Ethnogénie gauloise* de Roget de Belloguet. — Quant aux inscriptions, nous préparons une seconde édition de notre Etude sur l'épigraphie (*Etudes gauloises I*) — édition nécessaire tout d'abord à cause de quelques textes lapidaires retrouvés dans ces dernières années, et puis pour les modifications qu'une étude plus approfondie ou une critique sérieuse nous fait apporter à quelques unes de nos traductions.

Errata, p. 7 ligne 4 : KVNAI, *lisez* : KVNIAI ; — p. 34, notes, ligne 2, *lisez :* Le texte de cette inscription, qui nous est parvenu bien conservé, sauf quelques lignes de la 1re ligne, etc. ; — p. 65, notes, ligne 4, *lisez :* du reste aujourd'hui on considère généralement : *naar*, *naer*, comme un comparatif, l'équivalent de *nader ;* — p. 88, gaulois — *vox*, lisez : gaulois — *vax* (dans Segovax).

LA

DOCTRINE D'ARISTOTE SUR LA TYRANNIE.

(Suite)

Causes de ruine pour la tyrannie.

« Les conspirations s'attaquent tantôt à la personne de ceux qui ont le pouvoir, tantôt au pouvoir lui-même. Le sentiment d'une insulte pousse surtout aux premières. L'insulte peut être de bien des genres ; mais elle provoque toujours la colère. La plupart de ceux qui attaquent le monarque par ressentiment, ne sont point ambitieux et ne songent qu'à la vengeance. C'est ainsi que fut renversée la tyrannie des Pisistratides ; ils avaient déshonoré la sœur d'Harmodius et outragé Harmodius lui-même ; Harmodius conspira à cause de sa sœur ; Aristogiton, à cause d'Harmodius. Bien des conspirations n'ont eu pour cause qu'un attentat à la pudeur dont quelques monarques s'étaient rendus coupables. Telle fut la conspiration ourdie contre Archelaüs par Cratée.

« Bien des gens ont conspiré par colère des mauvais traitements qu'ils avaient éprouvés. Les uns ont tué des tyrans, les autres ont essayé de le faire, et parmi eux, il y avait des magistrats haut placés, des membres de familles royales. A Mitylène, Mégaclès, aidé de ses amis, massacra les Penthalides qui se plaisaient à parcourir la ville, en frappant du bâton tous ceux qu'ils rencontraient ; et plus tard Smerdis tua Penthilas, qui l'avait maltraité. Dans le complot contre Archelaüs, Décannique se fit le chef des conspirateurs, en les excitant le premier. Il était plein de fureur de ce qu'Archelaüs l'avait livré au poète Euripide, qui le fit cruellement fouetter pour l'avoir raillé sur sa mauvaise haleine. Pour de semblables outrages une foule d'autres princes encore ont été tués ou du moins attaqués.

« La peur est aussi une cause de bouleversement dans les monarchies, comme dans les républiques. Sans que Xerxès

l'eût ordonné, Artapane avait fait pendre Darius. Il espérait d'abord que le roi aurait oublié ce qu'il lui avait dit au milieu d'un festin. Mais craignant ensuite de tomber en disgrâce auprès du prince, il conspira contre lui.

« Le mépris amène également des révolutions. Sardanapale fut tué par un de ses sujets qui, si l'on en croit la tradition, l'avait vu filant au milieu de ses femmes. Dion ne conspira que par mépris contre le Jeune Denys, en voyant que tous seraient bien contents d'être délivrés de lui et qu'il était lui-même plongé dans une perpétuelle ivresse. C'est surtout par des motifs de cet ordre que conspirent parfois les amis du tyran eux-mêmes; ils espèrent cacher leurs intrigues grâce à la confiance dont ils jouissent auprès de lui. C'est encore par une sorte de sentiment de mépris qu'on conspire, quand on se croit en position de saisir le pouvoir ; lorsqu'on a la conscience de sa force et qu'on dédaigne le danger, on se décide aisément à l'action. C'est ainsi que les généraux n'ont pas d'autres motifs pour conspirer contre les rois. Cyrus renversa Astyage, dont il méprisait la conduite et la puissance. Plusieurs motifs de ce genre peuvent se réunir pour déterminer les conspirations. Parfois, la cupidité se joint au mépris : témoin la conspiration de Mithridate contre Ariobarzane. Ces sentiments agissent surtout puissamment sur les hommes d'un caractère hardi, et qui ont près des monarques une haute fonction militaire. Le courage, quand il est aidé de moyens puissants, devient de l'audace. Comme ce double avantage leur assure le succès, ils se mettent hardiment à l'œuvre et se révoltent contre leur maître.

On trame encore des conspirations par désir de la gloire ; mais celles-ci ont un tout autre caractère que celles dont nous avons parlé jusqu'à présent. L'homme ambitieux ne se risque pas toujours aux dangers d'un complot en vue des richesses immenses et des honneurs suprêmes que le tyran possède et qui font parfois conspirer contre lui. Comme il s'aventurerait dans toute autre entreprise éclatante, qui pût rendre son nom fameux, de même il conspire contre le monarque ; il est avide non de puissance, mais de gloire. Ces hommes sont excessivement rares, parce que de telles résolutions supposent qu'on méprise absolument sa propre vie, pourvu que l'entreprise réu-

sisse. La seule pensée dont on doive alors être animé est celle de Dion. Quand il marcha contre Denys avec peu de soldats, il déclara que, quelle que fût, d'ailleurs, l'issue de l'entreprise, c'était assez de gloire pour lui d'y avoir mis la main, et que, dût-il succomber aussitôt en touchant la terre de Sicile, sa mort serait toujours assez belle.

« La tyrannie peut être renversée, comme tout autre gouvernement, par une attaque extérieure, venant d'un État plus puissant qu'elle et ayant une constitution tout opposée. Il est clair que ce gouvernement, par l'opposition même de sa constitution, est toujours disposé à l'attaquer ; et dès qu'on le peut, on fait toujours ce qu'on désire. Les gouvernements opposés à la tyrannie sont d'abord la démocratie, qui en est l'ennemie, tout autant que le potier peut l'être du potier, comme dit Hésiode. La royauté et l'aristocratie sont ennemies de la tyrannie par la différence même de leur principe. Aussi, les Lacédémoniens détruisaient-ils la plupart des tyrannies, comme le firent encore les Syracusains, tant qu'ils suivaient une bonne politique.

D'autre part, la désunion dans la maison même du tyran, les discordes intestines perdent la tyrannie. Ce sont elles qui ont amené la chute de la tyrannie fondée par Gélon et qui, de nos jours, ont renversé Denys.

Des deux sentiments qui causent le plus souvent les conspirations contre les tyrannies, la haine et le mépris, les tyrans méritent toujours au moins l'un, c'est la haine. Mais le mépris qu'ils inspirent, amène aussi fréquemment leur chute. Ce qui le prouve bien, c'est que ceux qui ont fondé la tyrannie, ont su conserver le pouvoir jusqu'à leur mort et que ceux qui l'ont reçu par héritage l'ont tous presque aussitôt perdu. Par suite de leurs excès, ils tombent aisément dans le mépris et fournissent de nombreuses occasions aux conspirateurs. On peut ranger aussi la colère dans la même classe que la haine ; l'une et l'autre poussent à des actions toutes pareilles, seulement la colère est encore plus entreprenante que la haine et conspire avec plus d'ardeur parce que la passion ne réfléchit pas. C'est par cette passion que nous sommes emportés surtout quand nous avons été outragés, témoin la chute des Pisistratides et de tant d'autres tyrans. Cependant, la haine raisonne plus

que la colère. Celle-là reste calme, celle-ci, au contraire, est toujours accompagnée d'un sentiment de douleur qui ne laisse guère de place à la prudence. » (1)

II.

Nous venons de voir le tableau qu'Aristote trace de la tyrannie, le portrait qu'il fait du tyran, portrait que « peu de morceaux dans la littérature grecque surpassent en couleurs vigoureuses et sévères, et qui serait le plus beau de ce genre, si Platon (2) n'avait eu déjà tracé le sien (3). » Aristote a dit beaucoup de mal des tyrans et peu de bien de la tyrannie, et depuis son époque ces deux mots sont tombés à la plus odieuse des significations. La tyrannie n'est plus que le gouvernement de l'égoïsme (4), de la ruse, de la violence (5), un système d'une profonde perversité (6). Cent cinquante ans après le Stagirite, Polybe (7) écrit au sujet de la τυραννίς : αὐτὸ γὰρ τοὔνομα περιέχει τὴν ἀσεβεστάτην ἔμφασιν, καὶ πάσας περιείληφε τὰς ἐν ἀνθρώποις ἀδικίας καὶ παρανομίας : Nomen ipsum nefarium impiumque, cui inest quidquid inter homines contra fas ac jus delinquitur. Au troisième siècle après Jésus-Christ, Élien (8), pour marquer leur cynisme, ne trouve plus parmi les hommes à qui les comparer : Ἐοίκασι, dit-il, δὲ τῇ ὑΐ οἱ τύραννοι, subus tyranni similes sunt. Les grammairiens expliquent τύραννος par « ἄρχων ἀπηνὴς καὶ ἀπάνθρωπος » (9), princeps immitis atque inhumanus, ou encore par ἀνδραποδιστής (10), plagiarius. Le dictionnaire philosophique du 18e siècle appelle tyran « le souverain qui ne connaît de lois que son caprice, qui prend le bien de ses sujets et qui ensuite

(1) VIII, 8, 9-22.
(2) Platon, fin du 8e et commencement du 9e livre de la République.
(3) Barthélemy-Saint-Hilaire, Polit. d'Arist, Préface p. LXXX.
(4) Arist. Polit. VIII, 8, 6.
(5) Polit. VIII, 9, 2.
(6) Polit. VIII, 9. 7.
(7) Polybe, 2, 59.
(8) Elien V. C. 10, 5.
(9) Hesych.
(10) Poll. 6, 151.

les enrôle pour aller prendre celui de ses voisins. » Enfin, d'après Voltaire, le tyran ne peut pas avoir de vertus : « Puisqu'il était tyran, dit-il (1), il n'eut point de vertus. »

Depuis Aristote et son temps, les tyrans sont méprisés, la tyrannie est détestée. Mais il n'en a pas été toujours ainsi. Au 6e siècle avant notre ère, le peuple regardait les tyrans comme ses plus grands amis, et il recourait au gouvernement d'un seul pour secouer, sous la conduite d'un chef entreprenant, le joug des riches, pour se délivrer des vexations et de l'oppression de l'aristocratie, pour conquérir les droits qui lui revenaient et qu'on s'obstinait à lui refuser.

Aristote n'a pas su distinguer les deux époques de l'histoire qui ont vu naître la tyrannie ; il confond celle du 6e siècle avec celle du 4e : il n'a pas su remonter à l'origine de la tyrannie ; il abandonne, en ce point, la méthode historique, qu'il a pourtant introduite dans la science et qui le préoccupe si vivement dans ses recherches. Ce qu'il dit des tyrans, n'est vrai que pour le 4e siècle ; et encore parmi ceux-là, il doit y avoir eu des esprits éclairés et des hommes de bien, puisque lui-même vécut pendant un certain temps dans l'intimité d'Hermias, tyran d'Atarnée en Asie Mineure. Il est injuste envers les τύραννοι du 6e siècle lorsqu'il dit que les tyrans « *s'imposent malgré la volonté générale* (2) » et qu'ils « *méritent toujours la haine* (3). » C'est cette double erreur que nous avons voulu relever dans la Politique. A l'origine, les Grecs ont pris le nom de τύραννος dans une toute autre acception qu'Aristote et que nous-mêmes : nous allons le prouver *en faisant l'histoire de ce mot*, *en en recherchant le sens étymologique* et *en montrant le véritable caractère de la tyrannie.*

L'emploi de τύραννος et de τυραννίς dans la littérature grecque est de date assez récente. Aucun des poètes anciens ne se sert de ces termes. Homère (4) nomme Ἔχετος, despote, s'il en fut jamais, βασιλεύς et non pas τύραννος :

Εἰς Ἔχετον βασιλῆα, βροτῶν δηλήμονα.
Ad Echetum regem, mortalium perniciem.

(1) Voltaire, Mort de César, III, 8.
(2) Polit. VIII, 8, 23.
(3) Polit. VIII, 8, 20.
(4) Ὀδυσσ. σ, 84.

Le mot τυραννίς se rencontre, pour la première fois, dans Archiloque, poète satirique du 7e siècle. Nomen tyrannidis veteribus ignotum, dit le scoliaste (1), hic autem poeta (Aeschylus) novit id, et ante eum Archilochus. La même observation est faite par une note qui précède l'Oedipe Roi de Sophocle : hoc verbum ad Græcos perlatum est ætate Archilochi, ut ait Hippias sophista. En effet, Archiloque dit dans un de ses Ἴαμβοι (2) :

Non mihi Gygis auro divitis opes curae sunt
Neque unquam me invasit livor neque invideo
Deorum factis : magnumque *principatum* non concupisco ;
Procul enim est ab oculis meis.

Comme on le voit, pour Archiloque τυραννίς n'est pas synonyme d'oppression, de violence, de cruauté. Les auteurs de l'époque suivante ne le prennent pas davantage en mauvaise part.

Les tragiques ne se gênent pas pour désigner par l'épithète τύραννοι les meilleurs des rois et Zeus lui-même, le pater hominum atque deorum (3).

Eschyle dit dans le Προμηθεὺς δεσμώτης « ὡς τὴν Διὸς τυραννίδ' ἐκπέρσων βίᾳ (4) ut qui Joris imperium vi deleturus esset.

Ailleurs (5), le chef des Grecs dans la guerre contre Troie est appelé tyran.

Sophocle a même le féminin ἡ τύραννος (6) pour ἡ βασίλεια.

Le pouvoir que les Thébains ont offert à Oedipe et qu'il n'a pas brigué, est nommé τυραννίς :

O divitiæ et regnum arsque artem ceterorum hominum vita beata superans, quantum vobis invidiæ subest, siquidem propter hoc imperium, quod mihi civitas ultro traditum, non expetitum detulit in manus, Creon ille fidus, ille ab initio amicus, clam mihi struit insidias et eicere me studet (7).

Ce roi lui-même est un τύραννος : (8)

(1) ad v. 224 Προμηθεὺς δεσμώτης Αἰσχύλου.
(2) Th. Bergk, Pars II, Arch. 25.
(3) Aristophane, Nub. 564.
(4) v. 357.
(5) Agamemnon, 1616.
(6) Electra 654.
(7) Sophocle Oed. Rex 380-386.
(8) Oed. Rex 513-514.

O cives, ut audivi acerrimos sermones de me disseminare regem (τύραννον) Oedipum, ægerrime ferens huc me contuli.

Les grammairiens ont mis également en tête de cette tragédie : Hæc tragœdia inscribitur Οἰδίπους Τύραννος ut internoscatur ab altero Oedipo. Lepide autem omnes inscripserunt tyrannum cum sit princeps omnium tragœdiarum Sophoclis (1).

Les poètes lyriques emploient τυραννίς et τύραννος de la même manière que les tragiques.

Pindare, Pyth. II, 86-88 :

Sub omni autem regimine vir qui lingua recte utitur antecellit, et uno regnante (παρὰ τυραννίδι) et impetuosa multitudine et sapientibus urbem custodientibus.

Pind. Pyth. III, 84-86 :

Te vero sors felicitatis consequitur.
Rectorem enim populorum regem (τύραννον) te intuetur
Siquem ex hominibus potens fortuna.

Pind. Pyth. XI, 53

μέμφομαι αἶσαν τυραννίδων
Damno sortem regiorum principatuum.

La prose du 5e siècle ne fait non plus de distinction entre βασιλεῖς et τύραννοι, entre ἡγεμονία ou βασιλεία et τυραννίς Hérodote I, 7 : Ceterum principatus (sc. Lydiæ) cum esset Heraclidarum, ad genus Croesi qui vocabantur Merimnadæ, sic pervenit : Candaules, is quem Græci Myrsilum nominant, Sardius fuit tyrannus, ab Alcæo Herculis filio oriundus.

Au 8e livre (2), Hérodote nomme les rois de Macédoine τύραννοι, et, un peu plus loin (3), la royauté en général, τυραννίς.

Alexander hic septimus est a Perddica qui Macedonum tyrannidem occupavit hunc in modum.

Regis autem uxor ipsamet illis coquebat cibaria,

Erant enim priscorum hominum tyrannides inopes, non solum populus.

Périandre, tyran de Corinthe, s'adresse à son fils en ces

(1) Scolie ad Oed. R.
(2) VIII, 137 (1, 2, 3).
(3) VIII, 137 (9, 10).

termes : (1) (Deposita ira propius accedens) : Fili, inquit, utrum est optabilius istudne quod nunc pateris an patri obsequendo tyrannidem atque opes accipere quæ mihi nunc sunt? qui cum sis meus filius et opulentæ Corinthi rex, maluisti mendicam vitam degere obsistendo atque irascendo illi cui minime debebas (2).

Le souverain de l'Asie, qui ne respectait guère la liberté de ses peuples, le monarque le plus absolu que les Grecs aient jamais connu, est nommé par ceux non pas *τύραννος*, mais. *βασιλεύς*.

Aristote rapporte même qu'à l'origine les tyrans s'appelaient *αἰσυμνῆται*. « *ὁ δὲ Ἀριστοτέλησ*, dit une scolie de l'Œdipe Roi, *ἐν Κυμαίων πολιτείᾳ τοὺς τυράννους φησί τὸ πρότερον αἰσυμνήτας προσαγορεύεσθαι*. Or, *αἰσυμνήτης* n'est certainement pas une dénomination de haine et de mépris. Les juges des concours portaient ce titre (3) : *αἰσυμνῆται δέ κριτοὶ ἐννέα*.

L'*αἰσυμνήτης* est l'arbitre qui veille à ce qu'aucune des deux parties ne soit lésée dans ses droits, *ὃς αἴσης μέμνηται* (4), qui æquitatis memor est. *Αἰσυμνητία* est, en effet, le nom qu'on donnait à la tyrannie de l'Asie Mineure, quand elle s'établissait à la suite d'un compromis entre l'aristocratie, qui avait le pouvoir entre ses mains, et le peuple, qui réclamait lui aussi des droits politiques.

Il résulte de tout ce que nous venons de dire que, jusqu'au 4e siècle, les Grecs désignaient par le mot *τύραννοι* non pas les princes qui abusaient de leur pouvoir, mais les rois en général, et, dans un sens plus restreint, les souverains qui jouissaient d'une autorité absolue (5).

Un homme revêtu d'un pareil pouvoir est « toujours sujet

(1) III, 52, 9-14.

(2) Voyez, en outre, les passages suivants : Eorum qui superfuere, iis praefectum Persae imposuere Lycaretum Maeandrii ejus qui Sami regnavit fratrem. Ce Maeandrios était tyran de Samos. — V, 44, 1-2 Eo tempore, ut ferunt, Sybaritae cum Tely rege suo bellum Croteniatis erant illaturi » et V, 44, 12 *παρὰ Τήλυος τῶν Συβαριτέων τύραννον*. — V, 109 : *οἱ τύραννοι τῆς Κύπρου*. V, 110 : *οἱ βασιλέες τῶν Κυπρίων*.

(3) Homère, Od. θ. 258-259.

(4) G. Curtius, Grundzüge der griechischen Etymologie p. 668.

(5) Barthélemy, Anach. ch. 37.

aux mille passions qui agitent toute âme humaine (1). » Aussi trouve-t-on, même à la première époque de la τυραννίς, à côté des tyrans dont l'histoire atteste la bonté et la clémence, de véritables monstres, tels que Phalaris (2), Hegesilochos (3), Aristodemos (4). C'est ce qui nous explique les vers du Προμηθεὺς δεσμώτης (5) :

Nonne igitur vobis rex (τύραννος) deorum in omnibus *violentus* esse videtur ?

Sic deorum tyrannus, talibus a me beneficiis affectus, malam nihi retribuit mercedem. Inest enim quodammodo tyrannidi hic morbus ut amicis diffidat (6).

Cette acception de τύραννος et de τυραννίς, qui ne se rencontre que rarement dans les auteurs du 5e siecle, était devenue générale du temps d'Aristote.

Xénophon (7) met la τυραννίς en opposition avec la βασιλεία :

Et regnum et tyrannidem arbitrabatur esse reipublicæ administrandæ rationem, sed inter se differre putabat : nempe regnum constitutum esse consensu omnium atque obsequi legibus civitatum ; tyrannidem autem regnare invitis civibus neque secundum leges sed ad arbitrium principis (8).

Mais nulle part ne se trouve exprimée avec plus de vigueur la haine du 4e siècle contre les tyrans que dans les dialogues de Platon.

Tyrannus est princeps rudis et agrestis (9) Cum neque

(1) Arist. Polit. III, 6,3.
(2) Athen. 9, 396 Γ.
(3) Athen. 10, 444 Γ.
(4) Denys d'Halic.
(5) v. 737-738.
(6) v. 221-225.
(7) Mem. 4, 6, 12.
(8) Cf.: Julian. Epist. 80 ἡ μὲν γὰρ τυραννίς πρὸς τὸ οἰκεῖον, ἡ δὲ βασιλεία πρὸς τὸ τῶν ἀρχομένων συμφέρον βλέπει : tyrannis ad suam utilitatem omnia refert, regium autem imperium civium commoda tuetur.

Synes. de regno c. 6 : βασιλέως τρόπος ὁ νόμος, τυράννου δὲ νόμος ὁ τρόπος : Regis regula est lex, tyranni lex est libido.

Cicero de rep. I, 33 : cur enim regem appellem, Jovis optimi nomine, hominem dominandi cupidum aut populo oppresso dominantem, non tyrannum potius ?

(9) Gorg. 510 b.

secundum legem neque secundum morem patrium quis moderetur rempublicam, nonne talis appellandus est tyrannus (1)?

Nonne necesse est ejusmodi hominem tyrannidem exercere *lupumque ex homine fieri* (2).

Agnoscet per Jovem, inquit, tum demum populus qualis ipse ut et qualem bestiam foverit gignens atque educens. Quid ais? Audebit tyrannus patri vim inferre et si non obtemperet verberare? Immo vero, nam arma abstulit. Parricidam ergo dicis esse tyrannum durumque senectutis educatorem. Atque, ut videtur, hæc proprie est tyrannis, atque fertur, populus servitutis liberorum hominum fugiens fumum in flammam servilis dominationis incidit, loco magnæ illius et intempestivæ libertatis durissimam acerbissamque servorum subiens servitutem (3).

Homme de bien, Platon fuit la société des tyrans, et c'est là une des raisons pour lesquelles il bannit de sa cité les poètes qui ont chanté la tyrannie (4) :

Probi viri oderunt tyrannum et fugiunt. Euripides autem, cum esset sapientissimus, et hoc cecinit sapientes esse tyrannos sapientum consuetudine, dixitque hos sapientes esse quibus est usus cum eis. Quinctiam tyrannidem tanquam divinam extollit, aliaque permulta hariolati sunt hic ceterique poetæ. Ignoscent igitur nobis poetæ tragici utpote sapientes, nobis et illis qui perinde ac nos rempublicam administrant, si eos in nostram rempublicam non admittamus quippe qui tyrannidis laudatores sint.

L'*Etymologie* vient, en second lieu, nous aider à mieux comprendre la nature de la tyrannie. Cette science, qui recherche l'origine des mots, les dissèque en leurs éléments, les décompose en leurs radicaux, a déjà rendu bien des services, depuis qu'elle est entrée dans le concert des sciences d'observation. « La langue, en exprimant les pensées des vieux âges, s'est modelée sur elles, et elle en a gardé l'empreinte qu'elle transmet de siècle en siècle. Le sens intime d'un radical peut quelquefois révéler une ancienne opinion ou un ancien

(1) Polit. 301 c.
(2) De republica 566 A.
(3) De rep. 569 B, C.
(4) De rep. 568 A

usage : les idées se sont transformées, et les souvenirs se sont évanouis ; mais les mots sont restés, immuables témoins de croyances qui ont disparu (1) ».

D'après une première supposition, le mot *τύραννος* dériverait de *τύρρις* (2), turris, et le tyran serait le maître d'une citadelle, le burgrave du moyen âge. Occuper la citadelle, c'était là, en réalité, le moyen employé ordinairement pour parvenir à la tyrannie. C'est ainsi que Cylon (3) devint tyran d'Athènes. Seulement, le terme consacré par l'usage pour désigner la citadelle, était, jusqu'au 4e siècle, *πόλις* (4), et non pas *τύρρις*. Voilà pourquoi *τύραννος* n'a pu être formé de *τύρρις*.

Une seconde hypothèse sur l'origine de *τύραννος* a été faite par les scoliastes de Lucien et de Sophocle : •

Τύραννος εἴρηται ἀπὸ τῶν Τυῤῥηνῶν τῶν βιαίων καὶ λῃστῶν ἐξ ἀρχῆς (5) Tyrannus nomen tenet ab Tyrrhenis qui violenti et piratae ab initio erant. *Προσαγορευθῆναι δὲ φασι τὸν τύραννον ἀπὸ τῶν Τυῤῥηνῶν· χαλεποὺς γὰρ τινας περὶ λῃστειῶν τούτους γενέσθαι* (6) tyrannum autem dicunt ab nomine Tyrrhenorum appellatum esse : hos enim latrociniis molestos fuisse hominibus.

Ce rapprochement n'est nullement heureux. Les tyrans du 7e et du 6e siècle n'étaient ni *χαλεποί*, ni *βίαιοι*, ni *λῃσταί*. Cypsèle de Corinthe n'a jamais voulu avoir de satellites (7) ; Gélon ne connaissait d'autre règle de conduite que la loi (8), et voici l'éloge que Thucydide (9) fait des Pisistratides : Plurimam hi tyranni *virtutem et prudentiam coluerunt*, et proventuum vicesimam tantum ab Atheniensibus exigentes et urbem eorum egregie exornarunt et bella prospere gerebant et in templis

(1) Fustel de Coulanges. La Cité antique p. 2.

(2) Suidas : *τύρσος, τὸ ἐν ὕψει ᾠκοδομημένον* Orph. Argon. 151 : *τύρσιν ἐρυμνῆς Μιλήτου* Pind. Ol. 2, 127 *Κρόνου τύρσιν*.

(3) Thucyd. I, 126 (3-6).

(4) Aristoph. Eq. 1089-90 *Νὴ Δία καὶ γὰρ ἐγὼ καὶ μοὐδόκει ἡ θεὸς αὐτὴ ἐκ πόλεως ἐλθεῖν*. Per Jovem, et ego ; quippe mihi videbatur ipsa dea ex *arce* descendere.

Xen. Anab. 7, 1, 27 *ὑπαρχόντωυ δὲ πολλῶν χρημάτων ἐν τῇ πόλει* cum magna pecunia in *arce* superesset.

(5) ad Luc. Katapl. 1.

(6) ad argum. Oed. R.

(7) Aristote, Polit. VIII, 9, 22.

(8) Diodore XI, 38, XI, 26 ; Elien VG 6, 11, 13, 36.

(9) Thucyd. VI, 54, 5.

sacrificia faciebant. In ceteris vero rebus civitas legibus ante suis utebatur, id unum eis curae erat ut semper aliquis de suo ipsorum numero in magistratu esset.

L'Etymologicum Magnum (1) donne encore une autre étymologie : Τύραννος ἀπὸ Γύγου, ὅς ἐστιν ἀπὸ Τύρρας, πόλεως Λυδικῆς, τυραννήσαντος αὐτῇ πρῶτον Tyrannus ab nomine *Tyrrhae* appellatus est, quae est urbs in Lydia, ubi Gyges primum tyrannus fuit.

En effet, Archiloque, employant pour la première fois le mot τυραννίς, parle de celle de Gygès, fils de Dascyle et favori de Candaule (2). Si ce roi de la Lydie gouvernait auparavant la ville de *Tyrrha*, il serait possible qu'il eût eu le surnom de Τυρράννος. Ce ne serait pas le seul mot d'origine historique. Très souvent, on nomme les grands hommes d'après leur patrie. « Homère, dit Victor Hugo dans William Shakespeare, c'est le grand Pelasge ; Eschyle, le grand Hellène ; Isaïe, le grand Hébreu ; Juvénal, le grand Romain ; Dante, le grand Italien ; Shakespeare, le grand Anglais, Beethoven, le grand Allemand. » Mais cette étymologie, de même que les deux précédentes, présente une autre difficulté. Comment expliquer la suppression du second ρ dans τύραννος ? Or, « l'étymologie scientifique ne consiste pas à indiquer vaguement l'affinité qui peut exister entre deux termes, il faut qu'elle retrace, lettre pour lettre, l'histoire de la formation d'un mot, en rétablissant tous les intermédiaires par lesquels il a passé » (3).

De nos jours, on admet généralement que τύραννος est la forme dorienne de κοίρανος, princeps, dominus. Cette permutation des lettres κ et τ n'a rien d'extraordinaire. Les Doriens disent τῆνος pour κῆνος = κεῖνος, ἐκεῖνος ; par contre, ils mettent πόκα pour πότε, τόκα pour τότε, ἄλλοκα pour ἄλλοτε. Et pourtant τύραννος ne dérive pas de κοίρανος ; car Archiloque n'est pas un poète dorien, mais ionien, et il n'est pas admissible que les Lydiens, également d'origine ionienne, aient emprunté au dialecte dorien le titre de leur chef.

M. Fick a émis une autre opinion qui pourrait s'accommoder aux exigences de la science étymologique et aux données de

(1) Etymol. Magnum 771, 5.

(2) D'après une scolie de l'Iliade 20, 391 c'est le fils de Candaule.

(3) M. Bréal.

l'histoire. Selon ce savant, le mot τύραννος (τυρ-αννος) a été formé du radical *tar*, qui exprime l'idée de « se mettre en possession de qch. » ; et qui se retrouve dans le grec τέλος, fin, but, et dans les termes sanscrits, *tur-van* (1), vaincre, enfoncer, renverser, *tar-ati*, *tir-ati*, parvenir à un but, *tur-yat*, se rendre maître de qch. La forme τύραννος serait donc un participe présent, et on appellerait tyran « *celui qui arrive au pouvoir en renversant le gouvernement établi* ».

On a usé de cette étymologie pour donner raison à l'anglais et à l'ancien français, qui écrivent *tyrant* (2), contre Littré qui soutient que « c'est par erreur que l'ancien français avait adopté cette orthographe, prenant le mot pour un participe présent ». Mais pour cela il faudrait que le mot anglais dérivât directement de la racine aryaque, ce qui n'est pas admissible.

Cette étymologie n'est nullement assurée ; on ne sait pas même à quel genre de langue appartient la racine de ce mot. Elle est cependant possible ; elle semble s'appuyer sur la nature même de la tyrannie. Ce qui faisait la différence des noms de βασιλεύς et de τύραννος, ce n'était pas le plus ou le moins de qualités morales qui se trouvaient dans le souverain, ce n'était pas la clémence de l'un, et la cruauté de l'autre, c'était le principe dont dérivait leur autorité. Le βασιλεύς tenait de ses ancêtres un pouvoir héréditaire dans sa famille ; le τύραννος n'héritait pas du trône ; il arrivait au pouvoir, qu'il devait à l'élection ou à la force.

J. J. Rousseau a donc raison de dire que « tyran et usurpateur sont deux mots parfaitement synonymes », et Thouet a bien défini la tyrannie en disant qu'elle est proprement l'usur-

(1) Tur-jâ-na dasjûn (RV, 5, 70, 3) utinam hostes vincamus.

(2) Littré, Dict : V. tyran.

XIIe s. Et en la croix vous pendirent tyra*nt*
Renc. p. 152.

XIVe s. Je vous delivrerai de ceste *gent tirant*.
Oresme (Guescl. 3035).

Mesmes vent les Juifs Piètre le roy blasmant
En derrières de lui l'apeloient *tirant*
Oresme (Guescl. 6948).

XVe s. Adonc marcha avant le *tyrant* (bourreau) qui prit la royne par la main ; si la mena jusque à l'estache
Perceforest.

pation de la souveraineté nationale. Ce qu'il y a de commun aux tyrans, c'est qu'ils sont tous usurpateurs : ce qui les distingue, c'est que les uns s'emparent du pouvoir contre la volonté de la majorité des citoyens, les autres au milieu de l'allégresse du peuple. Les derniers sont les tyrans du 7e et du 6e siècle, les premiers ceux du troisième.

La tyrannie est un pouvoir révolutionnaire en ce sens qu'il renverse le gouvernement existant. C'est ce qu'Aristote a senti en traitant la τυραννίς dans le livre des Révolutions. Mais il se trompe quant au régime renversé, il n'a pas compris que cette révolution du 6e siècle, loin d'être préjudiciable à la démocratie, était favorable à son développement. La tyrannie de la première époque ne pouvait pas renverser des δημοκρατίαι : il n'y en avait pas encore. Jusque-là quelques grands propriétaires, les πλούσιοι, les παχεῖς, les ἱπποβόται avaient formé une caste privilégiée, qui revendiquait pour elle seule l'ἀρετή et se croyait seule capable de tenir les rênes de l'État. Le peuple n'était rien ; aux yeux des riches, les πένητες étaient les κακοί. Mais peu à peu la classe inférieure avait grandi, et au 6e siècle, ayant conscience de sa force elle entreprend contre l'aristocratie de naissance une lutte dont elle sort victorieuse.

M. Fustel de Coulanges a très bien développé les causes de ces progrès de la plèbe. « Vers le VIe siècle avant notre ère, dit-il, la Grèce et l'Italie virent jaillir une nouvelle source de richesse. La terre ne suffisait plus à tous les besoins de l'homme : les goûts se portaient vers le beau et vers le luxe ; même les arts naissaient ; alors l'industrie et le commerce devinrent nécessaires. Il se forma peu à peu une richesse mobilière ; on frappa des monnaies ; l'argent parut. Or l'apparition de l'argent était une grande révolution. L'argent n'était pas soumis aux mêmes conditions de propriété que la terre ; il était, suivant l'expression du jurisconsulte, res nec mancipi ; il pouvait passer de main en main sans aucune formalité religieuse et arriver sans obstacle au plébéin. La religion, qui avait marqué le sol de son empreinte, ne pouvait rien sur l'argent.

Les hommes des classes inférieures connurent alors une autre occupation que celle de cultiver la terre : il y eut des artisans, des navigateurs, des chefs d'industrie, des commerçants ; bientôt il y eut des riches parmi eux..... Puis, le luxe,

qui enrichissait l'homme du peuple, appauvrissait l'eupatride ; dans beaucoup de cités, notamment à Athènes, on vit une partie des membres du corps aristocratique tomber dans la misère. Or dans une société où la richesse se déplace les rangs sont bien près d'être renversés.

Une autre conséquence de ce changement fut que, dans le peuple même, des distinctions et des rangs s'établirent, comme il en faut dans toute société humaine. Quelques familles furent en vue, quelques noms grandirent peu à peu. Il se forma dans la plèbe une sorte d'aristocratie ; ce n'était pas un mal ; la plèbe cessa d'être une masse confuse et commença à ressembler à un corps constitué. Ayant des rangs en elle, elle put se donner des chefs, sans plus avoir besoin de prendre parmi les patriciens le premier ambitieux venu qui voulait régner. Cette aristocratie plébéienne eut bientôt les qualités qui accompagnent ordinairement la richesse acquise par le travail, c'est-à-dire le sentiment de la valeur personnelle, l'amour d'une liberté calme, et cet esprit de sagesse qui, en souhaitant les améliorations, redoute les aventures. La plèbe se laissa guider par cette élite qu'elle fut fière d'avoir en elle. Elle renonça à avoir des tyrans dès qu'elle sentit qu'elle possédait dans son sein les éléments d'un gouvernement meilleur.

Il y a encore un changement dont il faut parler ; car il aida fortement la classe inférieure à grandir : c'est celui qui s'opéra dans l'art militaire.

Dans les premiers siècles de l'histoire des cités, la force des armées était dans la cavalerie. Le véritable guerrier était celui qui combattait sur un char ou à cheval ; le fantassin, peu utile au combat, était peu estimé.

Aussi l'ancienne aristocratie s'était-elle réservé partout le droit de combattre à cheval (1) : même dans quelques villes les nobles se donnaient le titre de chevaliers. Chez les anciens, la cavalerie fut toujours l'arme noble. Mais peu à peu l'infanterie prit quelque importance. Le progrès dans les fabrication des armes et la naissance de la discipline lui permirent de résister à la cavalerie. Ce point obtenu, elle prit aussitôt le premier

(1) Aristote a fait cette remarque que dans toutes les anciennes cités où la cavalerie avait été l'arme dominante, la constitution avait été oligarchique. Politique IV, 3, 2.

rang dans les batailles, car elle était plus maniable et ses manœuvres plus faciles ; les légionnaires, les hoplites firent dorénavant la force des armées. Or les légionnaires et les hoplites étaient des plébéiens.

Ajoutez que la marine (1) prit de l'extension, surtout en Grèce, qu'il y eut des batailles sur mer et que le destin d'une cité fut souvent entre les mains de ses rameurs, c'est-à-dire des plébéiens. Or la classe qui est assez forte pour défendre une société l'est assez pour y conquérir des droits et y exercer une légitime influence. L'état social et politique d'une nation est toujours en rapport avec la nature et la composition de ses armées.

Enfin, la classe inférieure réussit à avoir, elle aussi, sa religion. Ces hommes avaient dans le cœur, on peut le supposer, ce sentiment religieux qui est inséparable de notre nature et qui nous fait un besoin de l'adoration et de la prière. Ils souffraient donc de se voir écarter de la religion par l'antique principe qui prescrivait que chaque dieu appartînt à une famille et que le droit de prier ne se transmît qu'avec le sang. Ils travaillèrent à avoir aussi un culte....

Une fois que la classe inférieure eut achevé ces différents progrès, quand il y eut en elle des riches, des soldats, des prêtres, quand elle eut tout ce qui donne à l'homme le sentiment de sa valeur et de sa force, quand enfin elle eut obligé la classe supérieure à la compter pour quelque chose, il fut alors impossible de la retenir en dehors de la vie sociale et politique, et la cité ne put pas lui rester fermée plus longtemps.

L'entrée de cette classe inférieure dans la cité est une révolution qui, du VIIe au Ve siècle, a rempli l'histoire de la Grèce et de l'Italie. Les efforts du peuple ont eu partout la victoire, mais non pas partout de la même manière ni par les mêmes moyens.

Ici, le peuple, dès qu'il s'est senti fort, s'est insurgé ; les armes à la main, il a forcé les portes de la ville où il lui était interdit d'habiter. Une fois devenu le maître, ou il a chassé les

(1) Politique d'Aristote VIII, 3, 5 : « Quand la flotte, dont les équipages étaient composés de gens du peuple, eut remporté la victoire de Salamine, et conquis pour Athènes la prépondérance maritime, la démocratie ne manqua pas de reprendre tous ses avantages. »

grands et a occupé leurs maisons, ou il s'est contenté de décréter l'égalité des droits. C'est ce qu'on vit à Syracuse, à Érythrées, à Milet. Là, au contraire, le peuple a usé de moyens moins violents. Sans luttes à main armée, par la seule force morale que lui avaient donnée ses derniers progrès, il a contraint les grands à faire des concessions. On a nommé alors un législateur, et la constitution a été changée. C'est ce qu'on vit à Athènes.

Ailleurs, la classe inférieure, sans secousse et sans bouleversement, arriva par degrés à son but. Ainsi à Cumes le nombre des membres de la cité, d'abord très-restreint, s'accrut une première fois par l'admission de ceux du peuple qui étaient assez riches pour nourrir un cheval. Plus tard, on éleva jusqu'à mille le nombre des citoyens, et l'on arriva enfin peu à peu à la démocratie.

Dans quelques villes, l'admission de la plèbe parmi les citoyens fut l'œuvre des rois ; il en fut ainsi à Rome. Dans d'autres, elle fut l'œuvre des tyrans populaires ; c'est ce qui eut lieu à Corinthe, à Sicyone, à Argos » (1).

La *τυραννίς* du 6e siècle n'est qu'une étape dans cette voie qui conduit le peuple à la liberté. Longtemps, il n'avait eu pour lui que le grand nombre ; c'était une multitude sans lien plutôt qu'un corps bien constitué et vigoureux : il lui manquait des chefs. Ces chefs, il les trouve dans les tyrans. Quelquefois, il va les chercher lui-même dans les rangs de l'aristocratie : le plus souvent, ils viennent s'offrir au peuple, qui les acclame comme ses tuteurs, ses *προστάται* et leur confie un pouvoir absolu, pour les mieux armer contre les nobles. D'ordinaire, une *τυραννίς* suffit au peuple pour s'émanciper, et le *τύραννος* mort, c'est la *δημοκρατία* qui remplace la tyrannie. Ce n'est qu'en dehors de la mère patrie que plusieurs *τυραννίδες* se suivent. Dans l'île de Sicile il y avait une lutte acharnée entre les Grecs et les Barbares. Pour assurer le triomphe à la civilisation grecque, il fallait renforcer le pouvoir central. Mais les souverains de la Sicile avaient beau prendre le titre de *βασιλεῖς*, les Grecs ne leur reconnaissaient que celui de *ἄρχοντες*, chefs du peuple. Les tyrans n'étaient donc, en réalité, que les *προστάται τοῦ δήμου*, et la tyrannie ménageait partout la transition

(1) Fustel de Coulanges, Cité antique p. 325-329.

entre la constitution oligarchique et la constitution démocratique.

La tyrannie du 4e siècle a un caractère tout autre. A cette époque, les oligarchies avaient disparu, et la forme de gouvernement devenue générale en Grèce était la *δημοκρατία*, « la seule constitution qui accorde l'égalité en proportion du mérite et qui sait garantir les droits de tous les citoyens ; le régime le plus solide et le plus stable de tous (1) » la *πολιτεία* par excellence, l'État idéal pour lequel la plupart des Grecs nourrissait l'enthousiasme que respire le discours prononcé par Périclès (2) sur la tombe des soldats morts pour la patrie au commencement de la guerre du Péloponèse.

C'est cette *δημοκρατία*, le gouvernement de tous, que la *τυραννίς* du 4e siècle renverse. Le tyran ne combat plus contre les *ολίγοι*, il marche, les armes à la main, contre le peuple lui-même, il vient lui ravir la liberté (3), que les Grecs considéraient comme le bien suprême. Aussi c'est du 4e siècle que date leur haine contre les tyrans ; c'est alors seulement que la Grèce mit Aristogiton et Harmodius au nombre de ses grands hommes pour avoir délivré Athènes de la tyrannie d'Hipparque ; c'est depuis ce temps que celui qui tuait un despote, recevait la moitié de ses biens, et que la loi elle-même encourageait au tyrannicide.

PROF. THILL.

---

(1) Aristote, Pol. VIII, 6, 4.

(2) Thucyd. II, 37-42.

(3) Corn. Nep. Milt. 8 : Omnes autem habentur et dicuntur tyranni qui potestate sunt perpetua in ea civitate quæ libertate usa est. Cette définition, sous sa forme générale, est fausse : elle ne convient qu'aux tyrans du 4e siècle. Cornélius, évidemment, confond les deux époques de la tyrannie.

LE CULTE DES ANIMAUX EN ÉGYPTE.

L'idée que les Egyptiens s'étaient formée des choses du monde supérieur était tout à fait matérialiste. Le monde consistait en un pays parfaitement analogue à la vallée du Nil, on y trouvait des champs, des îles, des villes portant les mêmes noms que celles d'Egypte. Les esprits mangeaient, buvaient, chassaient, souffraient tout comme ici bas. Les dieux leur étaient semblables, ils devaient même guerroyer entre eux afin de conserver leur position tant qu'ils vivaient, car le dieu vieillisait, s'affaiblissait et mourait enfin pour devenir alors un dieu transfiguré. Cette conception peu élevée de la divinité ne fut pas seulement celle du peuple, elle se trouve exprimée dans les textes des tombeaux et des temples ; elle fut donc acceptée officiellement.

Il paraissait impossible à l'Egyptien de s'imaginer l'âme du mort dépourvue de corps, elle devait avoir la forme d'un homme, d'un oiseau, d'un être quelconque. Lorsque le mort voulait manger il descendait sous forme d'oiseau près du tombeau et allait y prendre les offrandes entassées. De même le dieu devait se revêtir d'une forme terrestre chaque fois qu'il voulait avoir des rapports avec ce monde. Il ne pouvait pas entendre sans oreilles, ni parler sans bouche, ni voir sans yeux. Les textes nous racontent de longs discours entre dieux et rois. Le dieu témoigne son approbation par des mouvements de tête, la déesse donne le sein au roi pour le nourrir du lait divin, elle aide la reine à accoucher. On pourrait être tenté à ne voir dans tout cela que des expressions allégoriques ; pour l'Egyptien c'étaient des faits réels, qu'on représentait même dans des bas-reliefs. Le dieu avait engendré le roi d'une façon matérielle et la description de la conception d'Alexandre le Grand chez Pseudo-Kallisthènes, de même que celle d'Auguste chez Asclepiades de Mendes fr. 2, prend son point de départ, dans tous ses détails, des vues égyptiennes. Les dieux protégeaient

le roi pendant sa vie et prenaient pour cela une forme d'oiseaux ; ils l'aidaient, déguisés en hommes, dans les guerres, comme p. ex. Ammon Ra secourut Ramses II dans la bataille de Kadesch.

Il résulte de ces considérations qu'on ne pouvait se figurer la divinité confinée dans une statue, elle devait être revêtie d'une enveloppe vivante et tout d'abord d'une forme humaine. Une incarnation de ce genre existait en effet ; c'était le roi, désigné depuis les temps les plus anciens comme Neter-Nefer, « dieu-bon. » On lui apportait des offrandes, lui adressait des prières et lui élevait même des temples au moins depuis la 18e dyn. (1). Cette origine céleste lui donnait le droit de régner et lui procurait une position intermédiaire entre le peuple et les dieux « ses pères, mères et confrères. » Le fait qu'on détrôna certains rois ne changea pas ce courant d'idées. Leurs successeurs prétendirent aussitôt à la dignité divine et cherchèrent à la prouver par une parenté souvent fictive avec leurs prédécesseurs. Lorsque le roi mourait, il ne perdait pas sa divinité, seulement il demeurait désormais dans l'autre monde, où il recevait des offrandes et prières et distribuait comme autrefois sur son trône terrestre ses bienfaits. Cette doctrine est très-bien exprimée par Synesius (2) qui dit qu'en Egypte le roi était un dieu et était élevé, à sa mort, au rang des dieux supérieurs.

Au commencement du nouvel empire, lorsque l'idée du Ka, du double, immortel mais matériel, de l'homme se développa, on s'habitua à adresser ses adorations non au roi lui-même, mais à son Ka. Cet usage permit au roi de s'adorer lui-même ; Amenophis III et Ramses II surtout ont bâti des temples à leur Ka, auquel ils firent des offrandes. Le roi était donc un dieu, mais il n'était pas le seul ; à côté et au-dessus de lui il y en eut d'autres, Amon, Ptah, Ra, etc. et de plus le roi ne pouvait pas être partout pour accepter les prières. Il fallait donc avoir à côté du roi d'autres incarnations divines, qui remplissaient les temples où le souverain manquait et représentaient les autres

(1) Cf. Diod. I. 90 « *δοκοῦσιν Αἰγύπτιοι τοὺς ἑαυτῶν βασιλεῖς προσκυνεῖν τε καὶ τιμᾶν ὡς πρὸς ἀλήθειαν ὄντας θεούς.* »

(2) De prov. I. 5.

figures du Panthéon. Un temple sans dieu personnel n'aurait pas eu de valeur pour l'Egyptien qui comparaît un homme ivre-mort à un semblable bâtiment. Logiquement on aurait dû prendre d'autres hommes à côté du roi comme incarnation des autres dieux. En effet Porphyrius (1) raconte qu'on vénérait à Anabis, dans un village d'Egypte un homme, auquel on brûlait des victimes sur des autels et faisait des sacrifices dont il mangeait après quelque temps. Cet usage est probablement un reste des temps préhistoriques, dans lesquels chaque nomarque était le dieu de son nome. En général le culte de l'homme ne se trouve pas ailleurs dans la vallée du Nil. Ce furent sans doute des raisons pratiques qui le firent cesser ; le grand danger politique qui pouvait résulter de cet homme-dieu quand il entrait en conflit avec le roi-dieu aura bientôt déterminé ce dernier et ses adhérents à faire changer cet usage. Après l'élimination de ces incarnations humaines il fallait chercher d'autres formes au moyen desquelles ont pouvait espérer à avoir la divinité parmi les hommes. Ces formes furent les animaux.

Ce choix paraît être d'autant plus naturel que l'âme de l'animal ne se distinguait que peu d'après l'opinion égyptienne de celle de l'homme (2). Il y avait dans l'autre monde des animaux de tout genre, utiles et malfaisants, ces êtres avaient donc part à l'immortalité. L'animal-dieu offrait aussi beaucoup d'avantages pour le culte. On pouvait trouver dans ses mouvements l'expression de la volonté divine ; puis il mangeait et buvait ; il avait donc toute la matérialité que l'Egyptien demandait de son dieu (3). Pour les prêtres il était facile de régler les actions des animaux, de les interprêter d'après leur désir ; ils pouvaient ainsi d'un côté, garder tout leur prestige et de

(1) De abst. IV. 9 ; d'ici la notice a passé à Eusèbe et à Theodoret. Orat. III p. 775 ed. Schulz. Le culte de l'homme est cité aussi par Minutius Felix, Octavius c. 29.

(2) Cf. Porphyr. de abst. IV. 10.

(3) On a parlé souvent de statues, dont les membres auraient été remués à l'aide de ficelle par les prêtres Egyptiens dans leurs temples. Un tel usage n'a jamais été constaté — car on ne pourrait guère citer ici Her. II. 48. — Aucune statue n'a des trous qui auraient permis l'application de ces ficelles, nul naos et nul mur ne montre des appareils par lesquels on aurait pu les faire passer, de sorte que cette fraude prétendue des prêtres Egyptiens ne paraît avoir existé que dans la phantaisie d'écrivains peu versés dans les dispositions réelles des temples Egyptiens.

l'autre éviter tout conflict avec le dieu-roi. Ces avantages ont certainement été une des causes qui ont engagé la classe intelligente du peuple à maintenir le culte des animaux dans un temps où le savoir croissant et le contact avec d'autres croyances aurait dû l'amener à quitter cette forme de religion et en accepter une plus élevée. On pourrait vouloir conclure de ce que dans les temps ultérieurs on montrait aux étrangers l'Apis et le Souchos comme curiosités, qu'on n'y croyait plus à cette époque. Cette opinion serait éronnée ; les gardiens des temples ont agi en Egypte sans doute comme un peu partout et encore aujourd'hui où il y a des choses intéressantes à voir, ils les ont montrées à tout le monde d'une façon souvent peu scrupuleuse afin d'augmenter leurs pourboire, sans que l'on puisse tirer de leur conduite des conclusions quant à la foi du peuple. Les monuments nous montrent au contraire que le culte de ces animaux fut très répandu et fort en vogue précisément aux basses époques. Alors encore on croyait si fermement à l'identité du dieu et de l'animal qu'on était certain de punir le premier en menaçant le second pendant des épidémies où des calamités publiques et en le dévouant et tuant même au cas où les menaces restaient sans effet. On enterrait ensuite solennellement l'animal tué, en expiation du forfait. Nous avons ici un parallèle aux agissements des peuples et des communautés superstitieuses qui croient encore de nos jours punir leurs dieux et leurs saints en emprisonnant ou détruisant leurs statues.

Le culte animal était si bien fondé chez le peuple égyptien qu'il a même résisté aux sarcasmes des autres peuples. La seule concession qu'on fit alors aux moqueries fut de chercher à lui donner une cause moins matérialiste et de représenter les animaux comme des symboles de la divinité (1) ou des parties de l'âme du monde. Cette dernière explication fut d'autant plus facile que la religion égyptienne était devenue depuis la 26e dyn. environ de plus en plus panthéistique et que l'on

(1) Cette idée se trouve fort souvent chez les auteurs, comme par ex. Her. II. 46, Porphyr. de abst. IV. 9 ; Olympiodor, Vita Platonis p. 7 ed. Beck. e. c., mais elle ne parait guère rentrer dans la manière de penser du peuple Egyptien, de sorte qu'elle pourrait bien n'être qu'une fiction des philosophes Grecs.

avait tenté peu à peu à identifier tous les dieux et tous les objets divins pour en former une divinité embrassant toute la nature et toutes ses manifestations, tant dans les lois et événements du monde que dans le cours de la vie humaine (1).

Les motifs qui ont été décisifs pour le choix de l'une ou l'autre bête sont difficiles à reconnaître, les textes ne parlant que fort rarement de la disposition naturelle attribuée à chaque animal. Le taureau fut choisi non à cause de son utilité, comme les Grecs prétendirent, mais pour sa puissance génératrice, qui faisait équivaloir la désignation du taureau dans les titres des rois et des dieux à celle de procréateur. Le même motif divinisa le bélier à Mendès, le serpent paraissait divin par sa manière d'agir mystérieuse, l'épervier qui disparait en volant dans les nuages devint pour cela l'animal du dieu Ra (2), le crocodile doit sa position à son indolence que les anciens Egyptiens regardaient de même que les modernes comme signe de dignité etc.

De même que chaque homme, tout dieu avait d'après une doctrine qui se trouve déjà dans les textes des pyramides de la 5e et 6e dyn., un Ka qui fut adoré avec le dieu et à côté de lui, en sorte qu'il y avait, p. ex. un temple à Memphis consacré au Ka de Ptah. Cela pourrait peut-être faire penser que le Ka était le vrai dieu dont l'incorporation n'était qu'une partie retournant après la mort de l'animal chez le Ka qui envoyait alors une autre partie de son âme, pour former une nouvelle incorporation. Le fait que le Ka était parfois censé vivre dans l'autre monde tandis que la personne était dans celui-ci, s'accorderait avec cette idée (3). Mais ce serait une erreur. On embaumait les animaux sacrés, ce qui n'aurait eu de sens que pour

(1) Ce ne fut que dans ces temps de croyance panthéiste, que l'usage de plaindre et pleurer l'animal sacrifié (Lucian, de sacrif. c. 15; Athenagoras, leg. pro Christ, XII p. 52) put se répandre. Porphyrius, de abst. I. 21 cite en surplus l'idée panthéiste des Egyptiens « ὅτι καὶ τῶν φυτῶν ἀδικοῦμεν ἁπτόμενοι.

(2) D'autres causes de la déification de l'épervier, cités par Porphyr. de abst. IV. 9, sont plutôt Grecques qu'Egyptiennes.

(3) Diod. I. 13, 15 parait avoir en vue cette doctrine, lorsqu'il raconte que quelques rois d'Egypte devenus plus tard immortels, furent appelés des noms de dieux : on avait de la sorte deux Zeus, le dieu et le roi déifié. Le premier nous représenterait le Ka, le dernier l'incorporation.

autant qu'on leur attribuât une existence individuelle dans l'autre monde et on les traitait comme des hommes afin de leur procurer cette immortalité. On leur donnait des amulets et déposait dans leurs tombeaux des uschebti qui pour l'Apis p. ex. avaient une forme humaine avec une tête de taureau (1), on accomplissait devant leurs momies les mêmes rites que devant les momies humaines, comme p. ex. l'ap-ro « l'ouverture de la bouche » (2).

L'Osiris-Apis, l'Osiris-Bêlier etc. ne devenaient donc pas une partie du Ka de Ptah, d'Osiris, etc., ils existaient pour eux seuls. Le nouvel Apis n'est pas identique au précédent ni à son âme, c'est un être parfaitement nouveau, qui n'a de rapport avec l'ancien Apis qu'en ce qu'il porte le même nom et la même forme et représente comme lui une incorporation du dieu Ptah.

La suite de cette croyance dût être de remplir de plus en plus l'autre monde d'Apis, de bêliers, etc. Leur rapport et les moyens par lesquels ils gardaient leur divinité équivalente entre eux nous sont inconnus, mais cela n'offrait pas plus de difficultés que pour les rois morts dont chacun continuait à régner au ciel comme roi de la Haute et de la Basse Egypte, sans que les textes témoignent de l'étonnement de ce que tous ces personnages avaient absolument les mêmes droits et fonctions, sans jamais entrer en conflit ou devenir identiques.

Les représentations de divinités sous forme humaine et mixte semblent contraires à la doctrine ci-dessus exposée. Elles ont été jugées fort sévèrement par les écrivains chrétiens qui ont combattu le paganisme. Ainsi Athanase dit : « Tantopere quidem prolapsi sunt (gentiles) tantisque tenebris animum suum involverunt, ut quae nulla ratione esse poterant, aut nunquam conspecta essent, ea excogitaverint et numina fecerint ; quippe qui bruta rationaliaque animalia invicem permiscentes, et in unam speciem contrahentes pro diis colant. Quales sunt apud Aegyptios canicipites, serpenticipites, asinicipites et in Libya Jupiter et Ammon vernecino capite configuratus. » Les Grecs n'eurent pas une meilleure opinion de

(1) Un exemplaire de ce genre trouvé au Serapeum est à Boulaq nr. 1633 d'autres sont au Louvre.

(2) Stèle d'Apis ; Aeg. Zeitschr. 1878 p. 39.

ces figures et les modernes en ont été frappés au plus haut point. Il me paraît qu'il faut regarder ces représentations non exclusivement au point de vue religieux mais en même temps comme objets d'art. Les Egyptiens avaient ce principe strictement maintenu, que les personnages d'un tableau devaient tous avoir la même hauteur, seulement le pharaon devant ses sujets, le dieu devant le mortel, le mort déifié devant sa famille étaient dessinés en proportions plus grandes pour montrer leur supériorité. Lorsque le roi apparaît devant la divinité tous deux doivent être de la même hauteur, car dieu et roi ont une position égale. L'exécution de ce principe avait de grandes difficultés lorsqu'il s'agissait de la représentation d'un dieu sous une forme animale, les proportions de la bête devaient être par trop gigantesque. Parfois on se tirait d'affaire en mettant l'animal sur un piédestal, mais généralement on recourait à un autre expédient. On plaçait en face du roi non le dieu mais son idéogramme, composé d'un corps humain portant la tête de l'animal sacré du dieu. C'étaient donc des hieroglyphes qui offraient l'avantage d'une certaine symétrie et donnaient en même temps à l'artiste la possibilité de représenter des actions qui auraient été ridicules chez des animaux. Que l'on s'imagine le bêlier embrassant le roi ou l'Ibis lui posant une patte sur l'épaule !

Rarement on trouve, au lieu de ces figures, des hommes ou femmes qui montrent presque toujours dans leurs traits ceux du roi ou de la reine régnants. Au premier coup d'œil les dieux sous forme humaine paraissent avoir été en bien grand nombre, mais il faut laisser de côté ici la foule de représentations d'Osiris et d'Isis qui comme divinités et seigneurs de l'autre monde ont toujours cette forme et n'apparaissent pas sous une enveloppe animale, n'étant pas des incarnations terrestres. En écartant ces peintures, le nombre des dieux humains est singulièrement amoindri. Quant à ceux des autres figures de ce genre il paraît qu'on aimait à représenter les dieux s'incorporant en des objets inanimés, des pierres, des obélisques etc. (1) dans les bas reliefs sous forme humaine afin de ne

(1) Cette idée religieuse sur laquelle nous comptons revenir à une autre occasion n'a rien à faire avec le culte des animaux et paraît avoir été introduite en Egypte par des Sémites vivant à la frontière orientale du pays et dans le Delta, déjà dans une période bien reculée.

pas produire des groupes trop bizarres et invraisemblables. Pour les dieux incarnés en animaux ces groupes s'expliquent par un autre dogme de la religion égyptienne.

Le mort recevait après sa béatification la possibilité de se revêtir de toutes les formes qu'il désirait, de se transformer en dieu, homme, quadrupède, oiseau etc. La même faculté devait appartenir aux dieux. La meilleure preuve en est donnée par le texte de la légende du disque ailé à Edfou dans lequel Horus et Set se changent à tout moment en bêtes pendant leur lutte et reprennent, après cela, leur forme originaire sans aucune difficulté. L'animal divin put suivre certainement l'exemple du dieu et se revêtir, en un cas donné, d'un autre corps. Pour s'entretenir avec le roi, pour accepter des offrandes il aura pris la forme humaine. Cette idée ne serait qu'un développement logique de la croyance en la faculté de transmutation des êtres supérieurs, elle aura produit la représentation du bêlier d'Ammon à Thèbes sous forme humaine etc.

De tout autres considérations s'attachent à la vénération d'espèces entières d'animaux dont les Grecs parlent bien souvent. Il ne s'agit pas ici d'incorporation de divinité, mais seulement de l'idée que certaines bêtes étaient aimées particulièrement d'un dieu et devaient être soignées en son honneur. Ordinairement cela ne se faisait que dans l'un ou l'autre nome, sans que les voisins respectassent cet usage ; bien peu d'animaux comme p. ex. le chat jouissaient d'une vénération générale. On choyait p. ex. le mouton à Thèbes tandis qu'on s'en servait comme nourriture à Lykopolis. Cette différence a été cause même au temps des empereurs romains, non seulement de luttes mais de guerres réelles entre les nomes. (1) Il était défendu d'outrager et à plus forte raison de tuer un de ces animaux dans son nome protecteur ; celui qui violait cette loi par mégarde devait payer une amende dont le montant était fixé par les prêtres. Quand à celui qui les assassinait intentionnellement ou avait tué par hasard un ibis, épervier ou chat (2) il

(1) Plut. de Is. c. 72 ; Juvenal XV. 33 sqq. cf. Aelian, hist. an. XI. 27 ; Joseph. Ant. Iud. I. 8. 2 ; c. Ap. II. 6 ; Dio Cass. XLII. 34. — Une liste des animaux vénérés par ci et par là en Egypte a été dressée par Parthey ad Plut. de Is. p. 261-8.

(2) Le chat était adoré aussi comme incorporation divine. Nous lisons sur une stèle de Turin (publ. Maspero, Rec. de trav. rel. e. c. II. p. 108)

était exécuté sans pitié. Au temps de Ptolémée Aulète l'intervention de gens de distinction ne put sauver un Romain qui avait tué par malheur un chat. (1) Des gardiens étaient désignés pour nourrir ces bêtes favorites, pour les soigner en cas de maladies et pour les embaumer après leur mort. (2) Une grande partie de leur nourriture leur était donnée par suite de vœux. Lorsqu'un enfant tombait malade on lui coupait les cheveux, les pesait contre de l'argent et transmettait la somme aux gardiens espérant que la divinité tutélaire de l'animal secourerait le malade. (3) On croyait donc faire plaisir à la divinité en choyant ses animaux, mais on ne les identifiait pas avec les dieux. C'est même un fait curieux à noter, que parfois l'animal chéri de la divinité n'était pas celui dans lequel elle s'incorporait. Ainsi Set s'incarna dans un animal phantastique tandis que les animaux qu'on vénérait pour l'adoucir ou maltraitait pour le chagriner, étaient l'âne, le crocodile et l'hippopotame. La raison essentielle de cette manière de traiter certaines bêtes a été developpée déjà plus haut (p. 222). Une autre était qu'on regardait parfois tous les animaux du genre de l'animal sacré comme aparenté à celui-ci. Enfin il se pourrait bien que des questions d'utilité soient parfois entrées en jeu, qu'on ait voulu empêcher par la vénération la destruction d'animaux nécessaires pour l'agriculture, comme le taureau ; pour l'industrie, comme le mouton etc. et que l'on ait fini par

une formule priant ce chat d'accorder vie, santé et force à une défunte, tandis qu'une autre stèle de la 18e dyn. (à Turin, publ. Maspero, l. c. II p. 108) montre deux adorateurs devant un chat ; l'un d'eux, sur le même monument, adore aussi une hirondelle. — Un autre oiseau sacré qui parait sur des monuments de Thèbes, c'est l'oie. Une stèle achetée par moi à Thèbes montre une oie sur un autel, désignée comme Amon-Ra ; une autre de Turin (publ. Maspero, l. c. II p. 115) porte l'image de deux de ces animaux, l'un nommé « Amon-Ra, l'oie belle », c'est-à-dire l'incorporation du dieu en oie, et l'autre « l'oie belle d'Amon-Ra », c'est-à-dire une des oies choyées pour honorer le dieu.

(1) Diod. I. 83 ; Her. II 65 ; Cic. Tusc. V. 27. L'anecdote de Polyaen, Strat. VII. 9 que Cambyse fit mettre les animaux sacrés devant ses rangs pendant la bataille de Péluse et que les Egyptiens cessèrent de tirer de peur de leur faire du mal, n'est guère historique, n'étant point rapportée par Hérodote dans sa description détaillée de ce combat ; mais elle montre quelle haute vénération de ces animaux on croyait pouvoir attribuer aux Egyptiens.

(2) Her. II. 65 sqq. ; Diod. I. 83 sq. ; Strabo XVII 812 ; Plut. de Is. c. 21.

(3) Her. II. 65 ; Diod. I. 83.

faire entrer dans le code religieux un usage d'origine purement pratique. Ce serait donc un phénomène analogue à celui qui faisait épargner des vaches en Phénicie (1) et aux Indes ; seulement en Egypte où tout était réglé par la religion, cet usage fut regardé comme faisant partie des devoirs de l'homme envers les dieux.

Nous avons cherché à préciser et à combiner dans les pages précédentes les faits qui paraissent se détacher des données des inscriptions et des auteurs relativement au culte des animaux dans la vallée du Nil. Malheureusement nos déductions sont encore loin d'être définitives ; les monuments sont si peu explicites sur des questions religieuses un peu plus profondes que chaque essai de combiner leur contenu présente nécessairement des lacunes, souvent bien déplorables, et que l'on ne peut combler qu'à l'aide d'hypothèses. Il semble toutefois qu'en se plaçant aux différents points de vue présentés en cette étude on ne pourra guère accuser cette partie de la religion égyptienne de manque de logique, elle est au contraire d'une conséquence absolument rigoureuse, qui ne craignait pas de décréter le plus absurde lorsqu'il s'agissait de tirer les conclusions d'une croyance acceptée comme juste et requise par la religion. Ici comme ailleurs dans ses idées religieuses l'Egyptien a cherché à épuiser chaque pensée sans observer ni frein ni mesure.

Bonn. A. WIEDEMANN.

---

(1) Cf. Porphyr. de abst. II, 11, 61 ; Chaeremon fr. 4 ; Hieronymus adv. Jovin. II. 7.

LES

ÉTUDES D'ÉPIGRAPHIE LYCIENNE

DEPUIS 1820 JUSQU'EN 1888.

ESSAI DE BIBLIOGRAPHIE DU SUJET.

Les études lyciennes sont aujourd'hui aux mains de deux hommes d'une érudition vaste et sûre. Encore un peu de patience, et grâce à leurs efforts combinés, nous lirons enfin clairement dans le passé d'un certain petit peuple de l'Asie Mineure dont, avant ce siècle, on ne connaissait que le nom. D'un *petit* peuple, ai-je dit? et j'ai tort, sans doute, car s'il n'essaima guère au loin, qu'importe! et s'il ne remplit pas l'arène antique du bruit de ses armes comme les Spartiates et les Macédoniens, combien cependant il leur est supérieur en civilisation (1)! Voyez son médaillier riche entre tous (2); contemplez leur incomparable Tombe des Harpyes (3), le Monument des Néréides (4), ou ces sarcophages de marbre bril-

(1) La Lycie offre un réel intérêt, même dans ses tombeaux de l'époque romaine, et à ce point de vue, elle a été l'objet d'un travail fort remarquable de M. le Professeur Dr Oskar Treuber, de Tubingue, *Geschichte der Lykier* (Stuttgart, 1886), et de programmes du même savant, publiés depuis. Le professeur Wurtembergeois n'a accueilli qu'avec défiance les résultats des recherches des lycianistes; néanmoins il me fait espérer qu'il abordera bientôt ces études spéciales et se prononcera pour ou contre telle théorie.

(2) Ce médaillier a son Corpus, dont voici le titre: « *Coins of Ancient Lycia before the reign of Alexander, with an Essay on the relative dates of the Lycian Monuments in the British Museum*, by sir Charles Fellows », London, 1855, un volume in-4°. Il renferme 19 planches de reproductions des monnaies qui pour la grande généralité, ont des légendes en caractères lyciens. Les numismatistes de divers pays ont étudié ce sujet fort intéressant; le travail le plus important et aussi le plus moderne, est celui de M. J. P. Six, *Monnaies Lyciennes*, dans la *Revue Numismatique*, de Paris, années 1886 et 1887, avec deux planches. Nous nous réservons d'en parler avec détails, dans notre deuxième partie.

(3) Telle est la meilleure orthographe du nom de Harpies, Ἅρπυιαι. D'après le monument, la Harpye a une tête et la poitrine d'une jeune femme, le corps arrondi en forme d'œuf, et de l'oiseau, les ailes et les griffes; elle enlève un tendre nourrisson qu'elle allaite.

Voyez une étude de ce merveilleux tombeau par M. Olivier Rayet, dans les *Monuments de l'art antique*, Livraison 5e, 1883, Paris, Quantin, éditeur, 11 pages de texte, 4 planches à héliogravure Dujardin. Les frises sont au British Museum.

(4) Le travail le plus complet sur ce Monument est dû à M. Adolphe

lamment éclairés et de style gothique ; ou bien essayez de lire cette majestueuse inscription lycienne qui recouvre les quatre parois du grand obélisque de Xanthus, s'interrompant seulement sur l'une d'elles pour laisser la parole à un versificateur helléniste, qui n'a pas oublié Simonide (1), et vous éprouverez comme moi, un tressaillement. L'attention déjà se porte vers ces recherches si attrayantes en raison même de leur nouveauté.

Michaëlis, professeur à Strasbourg : il porte pour titre, *Il monumento delle Nereidi*, et a été publié dans les *Annales de l'Institut de Correspondance Archéologique de Rome*, Vol. 46 et 47, années 1874 et 1875. C'est une œuvre magistrale : l'auteur a fait dessiner les bas-reliefs de ce temple à colonnes ioniques ; ces dessins, ainsi que ceux des statues, sont reproduits dans les *Monuments inédits*, Volume X, Tables XI et XII (statues) ; Tables XIII et XIV (frise A) ; Tables XV et XVI (frise B) ; Table XVII (frise C) ; Table XVIII (frise D). M. Michaëlis a numeroté chaque personnage de ces bas-reliefs ; la frise A a 55 personnages, B 178, C 87 et D 75. Il croit par certains détails du costume que ce précieux monument, malheureusement anépigraphe, et dont le British Museum a recueilli les principaux fragments, est une œuvre du IVe siècle, et le mausolée, non pas d'Harpagos, général de Cyrus, (comme l'appelle Carl Ritter « *Das ionische Tropäum, oder das Mausoleum des Harpagus* », Erdkunde, XIXer Theil, Berlin 1859. s. 1041), mais d'un roi Périklès mentionné par l'historien Théopompe.

(1) J'ai consacré dans le numéro de Janvier dernier, pp. 132 à 137, sous le titre de *Lettre au Directeur du Muséon*, une petite notice à l'examen d'une lacune de l'épigramme grecque. Si le lecteur veut bien recourir à cette dissertation, il trouvera l'épigramme restituée, à la page 137. Dans le présent article, je lui soumets la transcription et la traduction de ce document si précieux pour le déchiffrement de la longue inscription lycienne. Qu'il me permette de lui signaler les errata de mon premier travail : page 132, à la note : lire Καρικας au lieu de *χαρικας* ; page 133, 9e ligne, ΑΡΠΑΓΟ ; ibid. note 1, *önchi* et *χñnahi* ; page 134, 6e ligne, la fin de la ligne est à rétablir : ... *öli zehi hbôti CII ule* ; même page, ligne 32, Χέρσ)ις ὁ δε Ἁρπάγο ; page 135, note 1 « Dedi Χέρσις ; — même note. ligne 6, *πὰλην* ; — note 2, Χαῖρις ; page 136, au milieu, fin du vers *σας τα α | παντα* ; même page, ligne 21, ou ΚΗΡΟΙΣ ; ligne 27, ΑΠΕΜΝ ΣΑΝΤΟ (*απεμν* Ησαντο) ; ligne 34, Δεῖμις ; page 137, vers 24 ΠΟΛΕΜΟ, vers 25 ΑΡΠΑΓ ; ligne 13, est à rétablir Δ Ω Δ Ε Κ Α
ΝΙ Κ Ε Ω Ν

Reproduction de l'épigramme, vers 25 ΑΡΙΣΤΕΥΣΑΣ ; vers 29e ΔΙ Κ ΑΙ Α Ν ; vers 31, *ηγ*ΗρΕΝ. Enfin l'erratum le plus important est celui pressenti par M. Six qui, examinant avec le coup d'œil du numismatiste rarement pris en défaut, le début du 25e vers, ne reconnaît pas un Ω : c'est en effet une lettre toute autre qui, si mutilée qu'elle est, a gardé assez bien une ligne horizontale — et une partie de sa barre gauche verticale : je crois donc pouvoir proposer avec assurance la lecture ΚΡΗΙΣ ; il faut une voyelle, et une voyelle longue.

On serait tenté de regretter que le grand philologue allemand qui a fait faire un pas immense à l'interprétation des inscriptions (1), ne puisse se distraire de sa tâche pour nous retracer la genèse de ces études, mais on regretterait bien plus que sur le point d'aboutir, il s'en détournât quelque peu ou changeât quoi que ce soit à sa méthode et à sa marche (2). C'est à d'autres qu'il revient de dire les noms des prédécesseurs des Six et des Deecke, de rappeler comment ils abordèrent la tâche du déchiffrement et comment ils y faillirent. C'est ce que je vais essayer de faire aujourd'hui réservant à l'avenir quelques contributions à l'œuvre des grands maîtres.

Voici donc l'énumération des principaux travaux qui ont précédé la découverte définitive.

— 1 —

XXXII. *Letter from* M. Cockerell *relating to the inscriptions engraved in the annexed plate.*

(dans : « Travels in various countries of the East, being à Continuation of memoirs relating to European and Asiatic Turkey, edited by the Rev. Robert Walpole. London, 1820, in 4° ».

— pp. 524-525. —

La lettre de l'architecte Charles Cockerell (3), datée du 17 juin 1819, annonce l'envoi de *fac-simile* d'inscriptions et de *dessins* pris au cours d'un voyage sur la côte lycienne, en 1812. Choiseul-Gouffier avait précédemment fait connaître le tombeau de Telmissus, mais sans rapporter d'inscriptions du

(1) Le recueil, en quelque sorte officiel, des inscriptions lyciennes, est l'ouvrage suivant : « *The Lycian Inscriptions after the accurate Copies of the late Augustus Schoenborn*, edited by Moriz Schmidt, Professor in Jena. » Jena, in-4. 1868 (Hermann Dufft). L'inscription de l'obélisque est donnée aux 4 planches VII. C'est à la paroi nord (pl. VII-4), qu'est inscrite l'épigramme grecque.

(2) Ceci fut écrit au commencement de 1888 ; M. le Docteur Deecke vient de donner son 4e cahier de ses savantes *Lykische Studien*, et il m'annonce son intention de poursuivre des recherches dans une autre direction. Cependant le mystère qui enveloppait nos monuments n'est pas levé, tant s'en faut !

(3) Cockerell (Charles-Robert), né à Londres en 1788, est mort en 1863. Il visita en 1812 la partie méridionale de l'Asie Mineure, en compagnie du capitaine Fr. Beaufort, qui a laissé de son voyage la relation suivante : *Karamania, or a brief description of the South Coast of Asia Minor* (1811-1812) publiée en 1817 (Londres).

genre de celles éditées par Walpole. Cependant, d'après les informations de Cockerell, il y avait des textes dans un caractère spécial, non seulement à *Kakava*, mais à Telmissus et à Myra. Ceux copiés en 1812 provenaient de la partie orientale de la Lycie. Schmidt (1) les a classés sous les n[os] 19, 37, 38 et 26 Limyra. Le premier est bilingue.

— 2 —

Observations de Letronne « *sur de très-singuliers monuments sépulcraux* » *décrits par Cockerell, et les inscriptions que ce voyageur a copiées sur la côte méridionale de l'Asie Mineure.* (dans : Journal des Savants, février 1821.

(dernier article du savant français sur les *Travels* de Walpole.

page 107.

Voici le sentiment de LETRONNE à l'égard de l'épitaphe de Sidarios, le constructeur du tombeau au texte bilingue :

« De deux choses l'une,

— ou, les deux inscriptions ont deux significations entièrement différentes,

— ou, les caractères de la première (*la lycienne*) n'ont pas la même valeur que ceux auxquels ils ressemblent dans l'alphabet grec (2).

— *Mais cette dernière supposition étant très-invraisemblable,* c'est à l'autre qu'il convient de s'arrêter.

(1) Les désignations des textes sont celles du Recueil de Schoenborn-Schmidt, dont j'ai donné le titre à une précédente note.

(2) Il y a un petit nombre de caractères inconnus au grec, le *a* qui a la forme d'un P avec un angle au lieu de la boucle arrondie, le *e* qui ressemble à un fer de lance dont la pointe est dirigée vers le haut ; le χ même caractère, mais renversé ; le *ö*, deux *v* entrelacés et pareils à un ω qui aurait un iota souscrit ; le *ô*, sorte d'ancre ; le *v* de même aspect que le *j* russe ; le *h*, une croix, + ; le *z*, comme le ζ archaïque des Grecs. c'est-à-dire H renversé ; le *ñ* comme deux de ces ζ liés ensemble. Mais les autres lettres sont celles que tout helléniste connaît ; toutefois les Lyciens, contrairement à l'opinion de Letronne, ont attaché à ces lettres grecques une valeur particulière : ainsi E est l'iôta, I un i bref, O l'upsilon, X la consonne $\overline{m}$. Voir sur ces questions mes articles *Notes on the Writings of the Lycian Monuments*, dans le *Babylonian and Oriental Record*, de 1888, particulièrement les pages 211 à 213. La direction de l'écriture est de gauche à droite.

— 3 —

Observations (de M. Saint-Martin) *sur les inscriptions découvertes par M. Cockerell.* (dans le :	Journal des Savants. Avril 1821.

pp. 235 à 248.

M. Saint-Martin (1) ne se rallie pas à cette manière de voir ; du moins, s'il ne sait trop que penser des valeurs phonétiques des lettres, il ne conçoit pas qu'on ait pu mettre en question la correspondance des deux parties de l'inscription : (2)

1. .... *aeia* : *arafaéeia* : *mate*	*laia* : ΤΟ ΜΝΗΜΑ ΤΟΔΕ ΕΠ-	5.
2. (*p*) *rénafata* : *Sedareia p*...	ΟΙΗΣΑΤΟ ΣΙΔΑΡΙΟΣ ΠΑΙΝ-	6.
3. *tedaeme* (*P*) *annea tleaφben*	ΝΙΟΣ ΥΙΟΣ ΕΑΥΤΩΙ ΚΑΙ	7.
4. *lade aφbe sa tedaeme P** (*b**)	ΤΗΙ ΓΥΝΑΙΚΙ ΚΑΙ ΥΙΔΙ	
	ΠΥΒΙΑΛΛΗΙ.	

« Nous traduisons, dit-il, (page 242) *tedaeme Pybylaia* par (*son*) *enfant Pybiallès*, [parce que, des termes correspondants ὑιος, ὑιδι, dans le grec, on peut conclure] que le mot *tedaeme* doit être en lycien un terme vague, comme *enfant* l'est chez nous. »

Les autres inscriptions lui présentent des mots traduits dans le texte de Sidarios. Il s'agit partout d'une petite phrase que son objet ne faisait guère varier :

« *un tel*, *fils de un tel*, *a construit* (3) *ce tombeau pour lui*, *pour sa femme et pour son* (*ou ses*) *enfant* (*s*). » En vérité, le grec ne dit pas autre chose.

Limyra 37 fournit à l'interprète quelques mots nouveaux cependant :

C'est d'abord *abaena*, qu'il rapproche de l'hébreu אבן (aban) « une pierre, un rocher » et du syriaque *abana*, dont le sens est en effet celui de *cippe*, *monument sépulcral*.

« Je sais l'étrange abus que Bochart et beaucoup d'autres ont fait de l'hébreu et des langues de la même famille ; on a trouvé partout des origines hébraïques et phéniciennes, et je

(1) Antoine Saint-Martin, académicien français, connu surtout par ses travaux sur l'Arménie et sur les Parthes, né à Paris le 17 janvier 1791, mort le 16 juillet 1832, un mois après son ami Abel Rémusat.

(2) Le texte grec est reproduit dans le C.-I. G. III, p. 160, nº 4306.

(3) ou mieux : « s'est construit ». Le verbe est à la voix moyenne, tant dans le grec que dans le lycien.

m'expliquerais très bien en toute autre occasion les *méfiances* que des étymologies analogues rencontrent. Mais je pense qu'on peut avoir un peu plus de raison de chercher dans ces langues l'explication des mots lyciens qui présentent une certaine ressemblance de son. La population de la Lycie, comme celle de tous les autres pays de l'Asie Mineure, devait être très mélangée : on y reconnaît d'antiques tribus non-grecques telles que les Solymes et les Arimes... » p. 243. — En effet, il est bien tentant de rapprocher les noms d'Arimes et d'Araméens, d'une part, et de l'autre, d'accepter le renseignement du poète Choirilos, qui nous représente les Solymes

γλῶσσαν μὲν Φοίνισσαν ἀπὸ στομάτων ἀφιεντες. (1)

En s'adressant ainsi au lexique des langues sémitiques, le savant français découvre que *baenafa* (il y a un *r* au lieu du premier *a*, et nous lisons aujourd'hui « *brñnafa* ») pourrait être un adjectif, dérivé du verbe בנה, qui, dans tous les dialectes, hébreu, syriaque et arabe, signifie *bâtir*, d'où il est facile de déduire le sens de *travailler* sur la pierre, la *tailler*, qui convient parfaitement aux monuments qui nous occupent (p. 243).

Τὸ μνῆμα λιθογλυφές, traduirait de la sorte les deux premiers mots *abaena baenafa*. Cette conjecture n'a pas été adoptée, *eböñnö* est le pronom défini qui répond à τουτὸ et *prñnafa*, c'est la *maison* du mort.

Rendons justice à ces efforts malheureux d'un orientaliste distingué : considérant le maigre butin de Cockerell, nous ne pouvons nous défendre d'admirer le parti que notre compatriote a su en tirer. Peut-être eût-il le tort de noyer son interprétation dans un commentaire prolixe où il est souvent bien difficile de saisir le résultat de ses recherches. C'est là une des causes du discrédit dans lequel sa dissertation qu'on mentionne quelquefois en courant, est tombée : faut-il prêter tant d'attention à l'*explication du lycien par le syriaque ?* nous écrions-nous tous à ce souvenir. Saint-Martin est la victime d'une formule, et d'une formule bien menteuse : car enfin sa thèse est loin d'être aussi absolue ; voyez plutôt : « ... *C'est une conjecture que nous donnons pour ce qu'elle vaut...* » « *Si, par hasard*, abaena *était d'origine syrienne...* » p. 243. — Rien n'est moins affirmatif.

(1) Dans *Josèphe,* Contre Apion, 1[er] livre.

Certainement, il s'est trompé et sur la valeur de plusieurs lettres et sur le sens de plusieurs mots ; mais il a réfuté l'opinion de Letronne contestant le caractère bilingue de l'épitaphe de Sidarius ; mais il a senti, pour ainsi dire, la phrase lycienne toujours la même des tombeaux, se mouvant dans un cercle d'intérêts très-étroit ; mais il a dégagé certains mots, la préposition *et*, l'adverbe de lieu *meti*, les substantifs pour *femme et enfant*, enfin le pronom possessif *ehbi* (qu'il lit *aφbe*). Ne nous montrons donc pas trop sévères, en l'exécutant en une simple ligne.

— 4 —

« *Remarks* (by Grotefend) (1) *on some inscriptions found in Lycia and Phrygia. read* 19[th] *march* 1831. (dans : Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. (III[th] volume. 1835. London). pp. 317 à 331.

Grotefend, comme Saint-Martin, ne connaît d'autres textes lyciens que ceux publiés dans l'ouvrage de Walpole, c'est-à-dire les 4 inscriptions de Cockerell, plus une publiée d'après le Capitaine Beaufort. (*Travels*, p. 530, note 2 d'une dissertation de Walpole).

L'éditeur avait annoncé ce dernier texte comme un spécimen de l'écriture *Carienne*. Rien n'était plus faux que cette attribution : d'abord le voyageur releva cette copie à *Telmissus* (2), circonstance qui, bien que connue de Moriz Schmidt, ne l'a pas empêché de continuer à désigner la dite épitaphe par le nom de *Caria* dans ses *Lycian Inscriptions* (pl. V) ; ensuite,

(1) George Frédéric Grotefend, né à Munden, Hanovre, le 9 juin 1775, mort à Hanovre, le 15 décembre 1853 « *the illustrious Grotefend, who not only began the study of the Cuneiform inscriptions, but also wrote* Remarks on some inscriptions found in Lycia and Phrygia... *and another Essay* (on this subject). *By both these Essays, he merits the honour of being called the first decipherer...* » Moriz Schmidt, *The Lycian inscriptions*, p. III, a.

(2) Ce renseignement fut publié par Fellows dans les termes suivants : « I have received a letter from Captain Beaufort, since my return in England, in which he says : *I have at length discovered in my old Journals the place of the inscription printed in M. Walpole's book, and I am happy to tell you that it was at Telmessus, and therefore really in Lycia...* » (Travels and researches in Asia Minor, London, 1852, page 412, note).

les inscriptions *Cariennes* sont aujourd'hui réunies (1) et les signes de cette écriture d'une date plus ancienne, offrent peu de rapports avec les lettres de notre petit monument.

Mais voici ce que Grotefend en pensait déjà : lycienne, elle l'est peut-être, cette inscription, — carienne, non ! Les Cariens appelaient un tombeau σουα (p. 328) mot absent de tous nos textes...

Au reste, le plus léger indice est noté par cet esprit aventureux, ne procédant que par saillies : il fait sortir de ces quatre mots.

N° II — — — — — *prñnafaṭ* Y

N° III *ebYñnW*

N° IV ebYñnW — — — — prn̄nafat W

non seulement Y = W, mais encore la théorie, que les Lyciens « avaient distingué, à l'instar des Perses, les voyelles en *longues* et *brèves*. » L'abondance des voyelles oblige à renoncer à l'idée que le langage étudié ici est un dialecte araméen ou phénicien. En revanche, l'avenir semble être aux rapprochements du lycien avec le perse, et Grotefend qui pressent ces rapports, *sept ans avant que l'inscription de l'obélisque ne vienne apprendre de quelle popularité jouissait en Lycie le nom d'Harpagos*, Grotefend se rappelle fort à propos qu'Alexandre employa comme interprète en Bactriane et en Sogdiane le Lycien portant le nom persan de Pharnouchos, (= Pharnaces). Une autre coïncidence aussi frappante en son genre que ce fait mentionné par Arrien (IV. 3), c'est la parenté de style des tombes lyciennes et de certains monuments de Perside : il y a là, serait-on tenté de croire, identité de civilisation et même foi religieuse. « Even the outward form of the Lycian tombs, together with the fire-worship prevailing in Lycia (*Creuzer, Symbolik und Mythologie*, pp. 138 et sqq.) has reference to Persian taste and Persian ideas of religion... »

(A continuer.) J. Imbert.

---

(1) Par M. le professeur A. H. Sayce, d'Oxford, sous le titre de : *The Karian language and inscriptions*, dans les Transactions of the Society of Biblical Archæology, vol. IX, part. I, 1887, et tirage à part, 43 pages — 3 planches de textes et 1 pour l'Alphabet Carien.

LA TROIE DE SCHLIEMANN,

UNE NÉCROPOLE A INCINÉRATION PRÉHISTORIQUE,

PAR LE CAPITAINE ERNEST BOETTICHER.

IV.

L'INTÉRIEUR DES TERRASSES A INCINÉRATION.
Avec planches IX-XI.

3. TÉMOIGNAGE DES TRACES DE BRÛLURE ET DES RESTES D'INCINÉRATION.

γ. *Les trésors de Troie.*

Chacun sait que M. Schliemann a découvert des quantités considérables d'objets d'or et d'argent dans les couches allant de 4 m. et plus bas jusqu'au sol naturel. Déjà à la profondeur de 4 m. il avait trouvé un « trésor d'ornements en or sur le mur d'une maison. » (*Ilios* p. 370) Le « grand trésor » (représenté *Ilios* p. 49 puis encore sub N° 685 à 800, maintenant dans le « Völkermuseum de Berlin) fut découvert à 20 pieds de profondeur (donc 6 m.). (cf. *Ilios*, p. 48). La place où il se trouvait, est la soidisant « maison royale » (HS sur Pl. I et VII). Il est à remarquer que toutes les trouvailles de trésors dont parle M. Schliemann (à l'exception de celle susmentionnée à 4 m. profondeur), se limitent à cette partie de notre construction de terrasses. Il est dit *Ilios* p. 62 « que dans la maison du roi ou « du chef de la ville, ou tout à côté de celle-ci, se trouvaient, « non seulement le grand trésor, mais aussi les 3 petits, volés « par les ouvriers et ensuite confisqués par l'autorité turque. » Plus loin : « J'ai de nouveau découvert dans la maison et ses « alentours les plus proches, trois petits trésors et un grand « d'ornements en or. » (Le premier à 26 pieds 5 pouces angl. (donc 8 m. de profondeur.) Puis encore : « Sous N° 188 je « donne la représentation de la maison du chef de la ville.

« Son mur le plus long marche parallèlement avec la grande « muraille d'enceinte de la ville et a 53 pieds 4 pouces de long « sur 4 pieds 4 pouces de haut ; il consiste en pierres plus ou « moins grandes jointes ensemble avec de la terre-glaise. Pas « loin de l'angle nord-ouest de ce mur exactement à 3 pieds « au-dessus du sol » — donc à 17 pieds (c. 5^m^) de profondeur — « je trouvai encore dans une couche de cendres de bois grises, « deux petits trésors qui tous deux étaient enfermés dans des « vases brisés de terre cuite faits à la main,... à trois pieds « de là, mais sur le mur même et à une profondeur de 26 pieds « (c. 8^m^), sous la surface du sol nous découvrîmes encore un « trésor plus grand d'armes en bronze et de bijoux en or ».... (dans ces trésors comme dans la plupart des autres, M. Schliemann remarqua encore de la poudre blanche cf. supra sub β). Enfin, *Ilios* p. 65 il est encore parlé de la découverte d'un trésor d'ornements en or, « dans la proximité immédiate de la « place où fut trouvé le grand trésor » (donc encore dans la « maison royale » ou tout à côté.) [Nous indiquons seulement en passant l'essai fait par M. Schliemann *Troja* p. 203, de transporter également dans sa nouvelle Troie ces fameux trésors de Troïens, bien que la place où on les découvrit, reste toujours une maison de la 3e colonie.]

Examinons maintenant chaque trouvaille en particulier. *Ilios* p. 505-540, nous voyons la description du « grand trésor », consistant en mille objets en or, argent, bronze et cuivre, que M. Schliemann « trouva réunis dans une masse carrée ou « encaissés ensemble, de sorte qu'il est sûr (!) qu'ils furent « placés sur la muraille de la ville, emballés dans une caisse « de bois. » Si nous réduisons cette fantaisie aux proportions de la réalité, nous reconnaissons sans peine qu'il s'agit d'un espace carré creux rempli de décombres durcies. Pourquoi M. Schliemann ne se souvient-il pas ici du tombeau de même forme dans la 1ere couche, où il trouva deux urnes cinéraires ? A mon avis, cette découverte d'un trésor n'est autre chose que celle d'un tombeau. La disposition des objets, la façon dont de petits vases se trouvent introduits dans d'autres plus grands, le fait que l'un des vases contient des bijoux de femme (diadèmes, chaînes, pendants d'oreilles, anneaux et 8700 tous petits objets réunis jadis aux colliers), la présence d'un grand chau-

dron en cuivre (contenant peut-être originairement les haches, poignards, pointes de lances en bronze), d'un casque et d'un bouclier — tout cela rappelle d'une manière surprenante certains tombeaux étrusques (cf. Notizie degli scavi di antichità, p. ex. pel anno 1887, les découvertes dans l'antique nécropole étrusque de Vetulonia) ; je pourrais ici faire remarquer en général l'analogie que présente l'ancienne civilisation étrusque avec celle de Hissarlik d'un côté et avec celle de Babylone et de l'Assyrie de l'autre. Les objets mis au jour par ces fouilles indiquent un tombeau double destiné à un prince et à une princesse, et il est fort probable que les deux vases en argent n° 780 et 781 qui ressemblent par leurs couvercles à certaines urnes à figure, en sont les urnes cinéraires. Comme tout cela était loin de la pensée de M. Schliemann, il n'a pas examiné quel aurait pu être le contenu particulier de ces vases : tout était rempli, en effet, de débris et de cendres. Il se fait ainsi que nous n'apprenons pas, s'il y avait aussi dans ce « trésor » de la poudre blanche.

J'en arrive maintenant aux autres trésors. « L'un de ces trésors » est-il dit *Ilios* p. 541, « se trouvait dans un vase à tête de « hibou (N° 232) et ce vase était fermé par le pied en pointe « d'un autre. » Le vase fermé est donc un vase à figure, où se trouve représenté, comme le montre notre planche XI, selon la manière des canopes d'Égypte (vases à entrailles), l'oiseau (symbole de l'âme) ou l'oiseau à oreilles d'homme. Notre planche montre des vases à figure de Hissarlik, de l'Étrurie, du Nord de l'Europe et de l'Égypte. A Hissarlik, bien que M. Schliemann le nie (*Ilios* p. 318-332) il y avait, comme partout ailleurs, des vases à figure humaine. (Cf. la collection Schliemann à Berlin n° 604, 606, 609) (1).

Tous ces vases à figures étaient employés aux rites funéraires. En Égypte on les déposait (au nombre de quatre, remplis du cerveau, du cœur et des entrailles), auprès de la momie dans le sarcophage ; dans d'autres pays, on les mettait dans le tom-

(1) Dans la « Zeitschrift f. Ethnologie » Berlin 1883 (p. 157, pl. IV) j'ai attiré le premier l'attention sur les rapports intimes existant entre les vases à figure et les canopes d'Egypte ; j'en ai distingué trois sortes : le type pur d'oiseau, le type pur d'homme et le type mêlé. (En Egypte le type d'oiseau. passe aussi au type de chacal et à celui de Kynos-kephalos).

beau avec les cendres du mort. Les vases à figure de Hissarlik auraient-ils eu, eux seule, une autre destination ?

Nous ne le croyons pas. M. Schliemann trouve dans ses trésors la fortune des Troïens en fuite, qui devint la proie de l'incendie. Ce serait une étrange idée de la part d'un homme hors de lui et en train de s'enfuir, que de fermer le vase où se trouvait déposé sa fortune, au moyen d'un autre vase en pointe plutôt qu'au moyen d'un couvercle ! La vraie explication est sans doute simplement la suivante : les deux vases sont des urnes cinéraires dont l'une, lors de l'enterrement, vint se placer par hasard dans l'autre déjà déposée auparavant. Comme ce trésor, ainsi que les deux autres, fut enlevé par les ouvriers, on ne peut rien en dire de plus. Mais il y a encore une autre donnée que l'on ne peut perdre de vue : Les ornements, d'un travail compliqué, se composent de plusieurs parties jointes ensemble au moyen de fil fort fin ou de soudures, et au milieu de ces objets faciles à fondre, se trouvaient des morceaux d'or fondu (gouttes dont une d'un poids de 97,30 gr.) où l'on voyait les traces de la braise (*Ilios* p. 542). Pourquoi ces petits objets délicats n'ont-ils pas été fondus aussi, pourquoi les petits grains d'or soudés dessus n'ont-ils pas été même lésés ? Un autre trésor (voir *Ilios* p. 545) « se trouvait dans un vase brisé fait en terre-
« cuite que l'on trouva dans une position inclinée et ren-
« fermait une masse de poudre généralement d'un blanc écla-
« tant, mais çà et là aussi bleuâtre. Ce vase se trouvait dans
« les débris à peu près à 3 pieds du sol et paraît être tombé
« du haut d'un étage supérieur. » Les bijoux en or, pendants d'oreilles, agraffes, bracelets, etc. sont représentés *Ilios* sub n° 836-865.

Nous avons encore ici des objets d'art d'une extrême finesse, le travail de granulation surtout est si fin, que (comme il est dit *Ilios* p. 516) le célèbre orfèvre-antiquaire de Londres Carlo Giulano, ne comprend pas, comment, sans le secours d'une lentille, des grains d'or si extrêmement petits ont pu être soudés dans des excavations microscopiques. Beaucoup d'objets sont bien conservés et comme neufs bien qu'il y ait aussi parmi eux des objets fondus. Sub n° 861 *Ilios* est représenté un bracelet endommagé par le feu, auquel, comme le texte explicatif le fait remarquer « ont été soudés, dans le grand incendie, un des

« pendants d'oreilles en or et un grand nombre de grains du « même métal, puis encore des parties d'un collier fait de petits « anneaux d'argent qui sont reliés ensemble au moyen de « chloride d'argent. Tous ces objets forment, pour ainsi dire, « une masse unique avec le bracelet. » Nous demandons encore comment il se fait que dans cette même urne, les autres objets fins n'aient pas été fondus ? *Ilios* p. 550 sont décrits deux autres trésors. « Tous les deux se trouvaient dans des « vases brisés de terre cuite faits à la main, et dont l'un était « dans une position inclinée, l'autre dans une position hori- « zontale. Tous les deux contenaient encore beaucoup de cette « poudre blanche, qui se trouvait aussi dans l'autre trésor.... « Les orifices des deux vases se touchaient presque » (cf. les découvertes babylonico-assyriennes, chez M. Rawlinson etc. etc.). Le contenu consistait encore en objets d'or intacts et fondus, et parmi des pendants d'oreilles délicats et diadèmes faits de fils d'or fins, ornés de rosettes « il s'y trouvait aussi des « gouttes d'or fondu grandes et petites (n° 867-871) dont une « d'une grandeur très considérable (n° 872) qui paraît avoir été « fondue exprès (sic !) en forme de cloche. Une quantité d'ar- « gent maintenant changée en chlorite s'est unie avec ces gouttes « pendant l'incendie. » Il est étonnant que 900° C. (degré de fusion de l'or) puissent produire des effets si divers dans un vase aussi petit !

Je ne puis passer sous silence l'observation faite par M. Schliemann, que certains détails d'ornementations qui donnent à tous ces bijoux un caractère bien déterminé, (spirales et rosettes), se rencontrent souvent aussi à Mycène et en grande quantité en Assyrie et en Babylonie. Il faut y ajouter que ces mêmes détails prédominent dans les objets d'art étrusques les plus anciens. [Cf. Notizie degli scavi di antichità, ainsi que la trouvaille étrusque de Ponto Sodo au musée d'antiquités de Munich à laquelle appartient aussi une épaisse plaque en or ornée de caractères symboliques, formant probablement pendant à celle décrite *Ilios* p. 550 et à une autre citée l. c. p. 544.] Une ornementation identique s'observe également sur des bijoux et des armes du Nord trouvés surtout dans la contrée entre la mer Noire et la mer Baltique : tels de ces objets (ceux de la Lusace) n'ont point été encore carac-

térisés ; d'autres (ceux de la Scandinavie) passent pour germaniques. Un trésor qui est décrit *Ilios* p. 552, contenait les célèbres bracelets représentés n° 873 et 874 et d'autres objets d'un travail extrêmement délicat, p. ex. des pendants d'oreilles de 40 fils d'or qui sont soudés ensemble, ornés en dehors de 4 rangées chacune de 7 rosettes etc. ; mais tout à côté de ces bijoux nous avons encore « de grandes masses d'or fondu ». Ces objets d'or aussi « étaient plus ou moins entourés de cette « espèce de poudre blanche. »

Nous rencontrons donc régulièrement trois particularités : Les Troïens en fuite choisissent avec un accord surprenant toujours des vases en terre cuite pour le transport de leurs objets en or. Dans chacun de ces vases, il y en a une partie de bijoux d'or fondus et d'autres complètement intacts. Toujours l'or se trouve dans une couche plus ou moins considérable de poudre blanche.

D'abord qu'est-ce que cette poudre ? M. Schliemann qui, ailleurs, n'est jamais en reste de recherches analytiques, s'est contenté de signaler « la nature énigmatique » de cette poudre. Elle lui sembla, comme il le déclara plus tard, peu digne d'attention. Il n'en a rien de conservé, mais il serait étonnant qu'il n'y eût plus de ces urnes à Hissarlik. On pourrait donc y faire des recherches. Au sein de la société d'anthropologie de Berlin on a fait des expériences sur une matière analogue mais trouvée en forme de masse compacte ; ces expériences nous font croire que la poudre en question, aussi bien que la matière examinée à Berlin, provient d'ossements. M. Schliemann lui-même incline maintenant à croire « que, parmi les « ornements, il y en aurait eu aussi en os, puisque le fragment « analysé, réduit en poudre, devait précisément donner le « même résidu. » Il serait cependant remarquable qu'aucun échantillon ne fût resté entier, et on se demanderait aussi par quel hasard une pulvérisation si complète des objets en os a pu se produire. Si l'on ne veut pas repousser violemment l'idée la plus simple, si l'on ne veut pas p. e., représenter la poudre blanche comme de la cendre provenant des tissus ou même de bourses en cuir blanchâtre dans lesquelles on aurait mis les bijoux (explication qui a été présentée dans les dissertations mentionnées, cf. Berl. Zeitschrift f. Ethnologie 1887

p. 349) il faudra simplement tenir cette poudre blanche, quelquefois aussi bleuâtre, comme des *cendres d'ossements*. Comment d'ailleurs expliquer le phénomène étrange, que toujours dans une et même urne il se trouvait des bijoux d'or fondus et des bijoux d'or délicats et intacts ; comment les 900° C. qui ont fondu les premiers, ont-ils été aisément supportés par les autres, en dépit des lois de la physique ? L'hypothèse de la Troie retrouvée fait naufrage à cette seule question bien que M. Virchow ait cru pouvoir l'écarter sans mot dire en la traitant de « chimérique. » Il est clair comme le jour que les objets tout-à-fait intacts n'ont pu être placés dans les vases, qu'au moment où l'or fondu trouvé tout à côté, avait déjà passé par la fusion ; sans cela les premiers auraient été aussi fondus ; de même la fusion ne peut avoir eu lieu dans l'urne, car la chaleur l'aurait fait éclater. Cette circonstance ne peut s'expliquer que par les coutumes observées dans le culte des morts. On brûlait le mort revêtu de tous ses ornements, l'homme avec ses armes. Les bijoux se fondaient et ce qui en restait, à savoir des gouttes d'or mêlés aux cendres du défunt, poudre blanche et bleuâtre, était déposé dans une urne cinéraire. De là donc cette poudre prétendûment énigmatique. Puis on déposait encore dans cette urne cinéraire, comme il a été prouvé par les découvertes et les témoignage des auteurs, des présents en gage d'amour ; on aimait surtout à y déposer des perles, car les perles symbolisaient les larmes, et les larmes répandues sur l'urne, devaient humecter les cendres — dit quelque part Tibulle ; — mais, outre les perles, on y mettait toutes sortes de gages d'amour et d'amitié, toutes sortes de bijoux, et pour les hommes, aussi des armes. *De là ces bijoux intacts en même temps que les masses d'or dans une seule et même urne cinéraire remplie plus ou moins de la poudre blanche.*

Faudrait-il encore d'autres preuves que ces trésors ont appartenu à des morts ? Que d'autres portent là-dessus un jugement. Il m'a été objecté, il est vrai, (même par M. E. Brentano avec qui j'ai eu en 1882-1883 une correspondance relative à cette question de nécropole et qui reconnaissait que les traces du feu parlaient d'une manière surprenante en faveur de ma thèse) il m'a été objecté qu'il serait étrange que les urnes cinéraires eussent été déposées à la place même où se serait faite

l'incinération. Mais cela n'est pas étrange du tout ; c'est une coutume que l'on trouve observée dans toute l'antiquité. Nous lisons la chose dans Homère, et nous retrouvons le fait non seulement dans le Nord de l'Europe, mais aussi dans les tombeaux fort anciens de l'Italie et de la Grèce, sur l'Euphrate et le Tigre et dans les Indes. Les Romains même déposaient les urnes non pas seulement dans les columbaires, mais aussi directement sur la place de l'incinération qu'ils appelaient alors *bustum*, autrement *ustrinum*. Je crois qu'après tout cela personne ne peut douter que M. Schliemann dans la « maison » H S n'ait trouvé une partie de la nécropole où beaucoup de personnages d'importance avaient eu leurs tombeaux. S'il veut les regarder comme des Troïens, on ne peut guère y trouver à redire, comme nous l'avons fait remarquer déjà plus haut. Que l'endroit en question ne soit pas le seul de cette espèce, cela est démontré par les trouvailles analogues faites à 4 mètres de profondeur au bout opposé de la nécropole ainsi que par d'autres faites à différentes places et à différentes profondeurs, dont il est parlé dans *Ilios* p. 544, 556, 557-559, 560-561, 562-563.

Pour épargner la place et ne point trop exiger les éditeurs de cette étude, j'ai dû me contenter ici de choisir parmi les découvertes qui prouvent ma thèse de la nécropole, celles qui sont les plus importantes, car le nombre des figures nécessaires eût été trop considérable. Ces découvertes seront examinées d'une manière plus étendue et suivant la méthode comparative dans une étude qui paraîtra dans « Internationales Archiv für Ethnographie » sous le titre : « Schliemann's Funde « von Hissarlik (Troja), eine Hinterlassenschaft des Todten- « und Ahnenkultus » (« Les découvertes de Schliemann faites « à Hissarlik, restes du culte des morts et des aïeux. »)

Je soumets au jugement des savants spéciaux non prévenus la question de savoir si j'ai réussi à prouver que *Hissarlik est une nécropole à incinération*. Il ne me reste plus pour finir qu'à montrer que cette nécropole n'est pas unique.

V.

HISSARLIK PARTOUT

Avec planche XII.

1. L'accord des découvertes de Hissarlik avec celles de Hanaï Tépé.

L'accord de la construction des murs extérieurs a été déjà démontré à différentes reprises. Nous allons le démontrer aussi pour les murs intérieurs et pour les traces et marques de combustion.

Dans le livre *Ilios* p. 784 M. Frank-Calvert (l'explorateur de ce tumulus) dit : « les décombres consistent généralement en « briques séchées au soleil, puis en cendres de bois et en braises. « Des traces de feu laissées sur beaucoup de ces briques et le fait que l'on y trouve des fondements de maisons superposés « plusieurs fois les uns aux autres, trahissent une destruction « répétée et une reconstruction des édifices ; il est regrettable « que ces demeures soient trop délabrées pour qu'il soit jamais « possible de parvenir a déterminer leurs formes et gran- « deurs. Les trois ou quatre couches inférieures de briques « sont protégées par un revêtement en pierre. » Les esquisses reproduites sur notre planche XII fig. 1 et 2. de parties de Hissarlik et Hanaï, nous permettent d'identifier parfaitement ces « revêtements en pierre » et les décombres laissés par la combustion, qui y sont renfermés. Ce sont les enceintes des feux destinés à l'incinération des cadavres.

Les matériaux de construction sont les mêmes que nous connaissons déjà, les petites pierres unies par de la terre-glaise, la « brique en terre-glaise » que l'on sèche simplement au soleil, et qu'on nomme aussi « brique séchée à l'air ». Les feux nombreux, que M. Calvert explique une fois comme provenant d'incendies, l'autre fois comme des feux de sacrifices ont brûlé aussi beaucoup de briques, ou, pour s'exprimer d'une manière plus exacte, ils les ont enduites extérieurement d'une croûte dure semblable au verre (commun à Hissarlik). *Ilios*

p. 784. : « Dans la fabrication des briques on mêlait à la « terre-glaise jaune de la plaine, de la paille ou du foin hachés ; « on voit encore clairement les traces laissées par ces maté- « riaux » (à Hissarlik de même cf. *Ilios* p. 355 ; aussi en Babylonie cf. Rawlinson et d'autres). « Beaucoup de ces briques « sont brûlées rouges ou blanches. La boue faite de la même « matière que les briques, servait de ciment ; on l'employait « aussi pour le crépissage des murs intérieurs. Des parties « entières en sont encore conservées » (de même à Hissarlik, cf. *Ilios* p. 349-350).

Nous apprenons aussi *Ilios* p. 786 que la maçonnerie ressemble à celle de Hissarlik quant à ce trait : « Il y a là un « accord remarquable avec les villes préhistoriques de Hissar- « lik en ce qu'il y manque les fenêtres et les portes des mai- « sons. » Ensuite « d'après les nombreuses traces d'incendie.... « il semble que l'on y a employé beaucoup de bois » M. Calvert parle ici des matériaux de construction, je dis « combustibles ». Comme à Hissarlik, de même à Hanaï *les feux ont été allumés dans des foyers expressément préparés dans ce but*. Voir *Ilios* p. 791. « On avait partout aplani artificiellement le « sol de l'intérieur et fait comme un plancher au moyen d'une « couche de terre-glaise jaune, épaisse de 1/2 à 1 pouce. Sur « ce plancher se trouve une ligne mince et non interrompue « de braises ; elle témoigne des feux de sacrifices qui dans le « passé, ont brûlé dans cette enceinte. Celle-ci par conséquent, « a été entièrement consacrée aux usages religieux. » (La double explication de M. Calvert — d'un côté : incendies de maisons, de l'autre : feux de sacrifices — forme une parallèle remarquable avec celle de M. Schliemann qui admet des incendies de maisons et des feux artificiels pour cuire les murs : le besoin de mettre d'accord l'hypothèse *préconçue* de colonisation avec le fait indéniable que les feux ont produit leurs effets d'en bas et sur le sol). *Ilios* p. 792. « Nous rencontrons « aux différents niveaux, de nombreux planchers d'autel faits « de briques. Au bout septentrional la pierre remplace la bri- « que..... La circonstance qu'ils se trouvaient ainsi posés les « uns sur les autres fait voir d'une manière assez évidente, « que cette enceinte servit très longtemps aux sacrifices (?), « qui couvrirent le sol peu à peu de couches de cendres suc-

« cessives. Les planchers d'autel faits de briques (!) ont une « forme circulaire « (cf. Hissarlik et Tirynth) » ; ils ont un « diamètre de 15 à 20 pieds. Chacun d'eux consiste en une « couche unique de briques séchées au soleil et posées dans « un lit de ciment d'argile. L'action du feu a fait du ciment et « des briques une seule masse d'une structure et d'une couleur « égale. Les pavés d'autel en pierre sont faits de petites pierres « de basalt prises au lit du fleuve et que le feu a brûlé à « rouge. » (Cf. *Troja* p. 97 « plancher de cailloux »). « Outre « ces pavements on découvrit aussi deux autels en pierre. Les « pierres dont ils sont faits sont des pierres calcaires cristal- « lines ; la grande chaleur continuelle à laquelle elles étaient « exposées, les a calcinées. » (Cf. *Ilios* p. 37. *Troja* p. 200 « l'autel aux sacrifices. ») « Et les autels et leurs pavés se « trouvent dans un lit profond de *cendres de bois* provenant « des feux de sacrifice (?) qui brûlèrent jadis sur ces pavés. « Ce lit forme, sur le plan (N° 1540) dessiné comme couche C, « *un tas de* 5 *à* 8 *pieds de profondeur*. Les cendres sont en « partie *vitrifiées ;* pas une trace de braise ne s'y rencontre... « On y trouva quelques fragments d'os et de coquilles calcinés, « dont les formes ont été conservées, bien que les os se soient « transformés en oxyde de fer phosphaté (!). Mais ces frag- « ments sont peu nombreux et dispersés. » D'une autre remarque (voir l. c.) il résulte que ce sont *des ossements humains*. Ils ont tant soit peu embarassé M. Calvert, car il nous dit : « qu'ils avaient trouvé leur chemin jusqu'ici par hasard pour « ainsi dire. » Par hasard pour ainsi dire ! En dehors de ces restes humaines dans les cendres de bois nous y trouvons aussi mentionnés (p. 787) des *os d'animaux* (chèvre, bœuf, cerf, chevreuil, sanglier), et les *coquilles*, « les *huîtres délicieuses* » n'y sont pas rares, seulement M. le prof. Virchow a trouvé qu'ici ce sont des *ostrea lamellosa*, tandis qu'à Hissarlik c'étaient des *ostrea cristata*. Des outils d'os et de pierre y sont nombreux (p. 788) ; il y a des poinçons d'os, des haches polies en diorit, en serpentine et en talc, des racloirs,. des couteaux et des scies en silex et en obsidiane. Le seul métal trouvé en fragments est le bronze. La présence du fer ne peut être démontrée que dans les os transformés en oxyde de fer phosphaté. Là, comme à Hissarlik nous rencontrons

les soi-disants pesons de fuseau en argile et (plus rarement), en pierre ; de petites pyramides en argile (des « poids de tisse-« rand » comme on les appelle, mais en vérité des *ex voto* égyptiens); des idoles et des tessons nombreux de vases en argile. La division en couches comme M. Frank-Calvert l'a établie, est arbitraire et insoutenable. On ne nous parle point d'urnes cinéraires ; et cela s'explique naturellement ; car « les « fragments sont nombreux, les vases entiers rares. » (*Ilios* p. 786). Mais si cette absence nous faisait penser qu'il n'y avait point de tombeaux cinéraires dans la couche brûlée de Hanaï, la figure n° 1567 p. 794 (cf. notre planche XII fig. 3) nous l'apprendrait. Il est même incompréhensible qu'une semblable configuration locale n'ait pas été reconnue tout de suite pour ce qu'elle est en réalité c'est-à-dire une *suite de tombeaux cinéraires*. Cela provient de ce que l'on en vient aux découvertes avec des idées préconçues ou même avec des désirs. Voici pour finir, l'explication de cette figure donnée par M. Calvert, *Ilios* p. 793 : « Ce que nous voyons au-dessous est le roc naturel, « puis vient une couche de briques séchées au soleil, épaisse « de 1 pied, dont la couleur partout également d'un rouge écla-« tant, montre qu'elles ont été exposées à une température « très élevée. Après cela suit une couche d'argile.... Les côtés « intérieurs des murs et les planchers étaient couverts d'un « crépissage d'argile et de paille hâchée dont la surface était « devenue rouge par la chaleur. Quelques briques tombées « d'en haut (?) montraient également les traces de feu. » (Il est évident, comme le croit M. Calvert, que l'édifice auquel elles ont appartenu doit avoir été détruit par les flammes.) « Sur le « sol se trouvait une couche de cendres de bois dans lesquelles « on voyait un nombre de poids de tisserand de forme pyra-« midale et de différentes grandeurs, puis quelques pesons de « fuseau sans ornements et un petit vase fait à la main... ainsi « que des tessons »... Puis dans une autre couche de cendres et de charbons de bois M. Calvert croit trouver la preuve d'un troisième incendie. « Sur ces cendres étaient posées de *grandes « cruches ou pithoi* qui avaient l'air (!) d'avoir été placées le « long du mur en même temps que d'autres petits vases. » Ici donc aussi les pithoi ne manquaient pas non plus ! Et ils se trouvent aussi dans les cendres ! (« Leur apparence » du

reste, dépendait entièrement de la manière de les regarder !) « L'épaisseur de ce stratum est de 1/2 à 2 pieds » (alors les pithoi ont été trouvés cassés, car ils ont ordinairement 3 1/2 à 5 pieds de diamètre). Vient ensuite une couche de cendres de bois, épaisse d'un pied, puis un stratum de 9 pouces d'épaisseur composé de briques séchées à l'air, de pierres et de tessons, puis encore beaucoup de cendres de bois jusqu'à la dernière couche ou la surface qui appartient à l'époque historique.

Voilà bien, en effet, entre Hanaï et Hissarlik, un accord qui ne pourrait être plus parfait.

Le grand tumulus, nommé *Hanaï-Tépé* i. e. *colline à tombeaux de Hanaï* se trouve assis, juste comme celui de Hissarlik, sur le dernier point avancé d'une hauteur basse et longue et exposé aux vents. A ses pieds passe le Kemar Su (Thymbrios) vers le Mendereh-Su (Scamandre). L'éloignement de Hissarlik-Tépé n'est pas tout-à-fait de 4 1/2 milles angl. en ligne droite. Si un endroit situé à peu près à 1/2 mille anglais nord-est du Hanaï-Tépé, est réellement l'emplacement de l'ancienne Thymbra (cf. *Ilios* p. 782, fig. n° 1538), la colline des tombeaux en question était la *nécropole de Thymbra* ; en partie, nécropole à incinération, en partie — comme il ressort des couches de tombeaux placés tout en bas et tout en haut, — nécropole à enterrement.

M. Calvert est tombé dans la même erreur que M. Schliemann : comme celui-ci voit dans une nécropole (peut-être d'Ilion) l'ancienne Ilion elle-même, ainsi M. Calvert dans la nécropole de Thymbra veut reconnaître l'ancienne Thymbra. Une seule chose est curieuse : En premier lieu M. Calvert qui commença ses fouilles en 1857, prit Hanaï-Tépé avec raison pour une nécropole (soit dit en passant pour celle de Troie) cf. Journal of the Archaeological Institute vol. XV 1858 ; mais plus tard lorsque, « avec le puissant concours de M. Schliemann » il eut fait de nouvelles fouilles (voir le rapport dans l'*Ilios* de Schliemann p. 782-797 qui forme la base de nos comparaisons) il abandonna cette première appréciation bien qu'elle fût juste, pour embrasser les idées de M. Schliemann. Ce qui est plus fort encore, M. le prof. Virchow lui-même qui appelait d'abord Hanaï-Tépé « tombeau en forme de cône, de la Troade » a depuis abandonné cette opinion (v. supra.)

(A continuer.) E. Bötticher.

LES CHRÉTIENS D'ISLANDE

AU TEMPS DE L'ODINISME.

(IXe ET Xe SIÈCLES). (1)

Après la disparition des Papas, l'Islande ne fut pas de suite livrée à l'idolatrie : plus d'une ou deux générations après l'établissement des sectateurs d'Odin, il y eut encore des chrétiens qui, à la vérité, n'étaient pas de purs Gaëls comme leurs prédécesseurs, mais qui étaient issus de l'union des Celtes avec les Scandinaves établis en Irlande, en Écosse et dans les îles voisines. Quoique leurs mères fussent les filles des peuples soumis et eussent même souvent été ravies par des corsaires, ils n'étaient pas moins fiers d'elles que de leurs ancêtres paternels, les conquérants norvégiens ou danois ; car si elles n'étaient pas toutes d'origine royale ou princière, elles pouvaient du moins se flatter d'appartenir à une race plus civilisée ou de professer une meilleure religion. Aussi les enfants de ces esclaves ou sujettes émigrés en Islande conservèrent-ils, même au milieu des païens qui dominaient dans cette île, des réminiscences du christianisme et quelques-uns d'entr'eux continuèrent à adorer le Christ, à invoquer Saint Patrice et Saint Columba, à planter des croix et à porter des noms chrétiens. Ces faits, ces souvenirs, ces vestiges du catholicisme et du gaélisme ont été soigneusement colligés par le plus ancien des historiens islandais, Aré Frodé (1068-1148), qui était lui-même issu de Cearbhall, roi d'Ossory et de Dublin, et de Melldun, duc écossais. Ils ont passé dans plusieurs sagas, qui y ont ajouté d'autres traits, de sorte qu'ils ont tout le caractère de vérités historiques. Pour les

(1) Faisant suite au mémoire sur les *Premiers chrétiens des îles nordatlantiques* paru dans le *Muséon*, t. VIII, nº 3, juin 1888, p. 315-330, et nº 4, août 1888, p. 408-433.

montrer dans leur vrai jour il faut remonter à quelques siècles avant les événements en question.

I. Les Celto-Scandinaves ou Gallgaëls.

La Scandinavie qui, au temps des grandes migrations, avait envoyé tant d'essaims de guerriers dans les pays situés au sud de la Baltique et dans les îles Britanniques, et que le goth Jornandes avait si justement qualifiée de *officina gentium aut certe vagina nationum* (1), la Scandinavie, disons-nous, mit deux cents ans à réparer les pertes qu'elle avait subies par la migration des plus belliqueux de ses enfants partis sans esprit de retour. Mais six générations suffirent à lui rendre tant de forces qu'elle fut de nouveau en état de bouleverser les États formés des débris de cet empire Romain qu'elle avait contribué à renverser. C'étaient pourtant les descendants de ses fils qui gouvernaient ces royaumes, mais ils n'avaient pas tardé à perdre leur vigueur native au contact de ces Celtes romanisés que rien ne pouvait tirer d'une somnolence séculaire, pas même la puissante main de Charlemagne, ni la restauration de l'empire d'Occident. Mais la Providence avait tenu en réserve, dans un coin de l'Europe septentrionale, une race virile et saine pour féconder les sociétés efféminées qui ne produisaient plus qu'accidentellement des hommes capables de les gouverner, et elle l'amena sur le théâtre de l'histoire universelle précisément à une époque où l'anarchie devenait de plus en plus irrémédiable. Les instruments qu'elle emploie pour réaliser ses desseins sont rarement des modèles de toutes les vertus ; quelques-unes ont au contraire mérité le surnom de fléaux de Dieu. Les Nordmanns tenaient le milieu entre les deux catégories : s'ils ont été de rudes corsaires, ils ont aussi fourni des organisateurs de premier ordre et ils ont fondé quelques-uns des États les plus florissants du moyen-âge, non pas qu'ils aient créé une civilisation nouvelle, ni même qu'ils aient fait sensiblement progresser l'ancienne, mais ils ont facilité la transformation de celle-ci, grâce à l'ordre admirable qu'ils établissaient dans les

(1) Gens ab hujus insulæ [Scandzæ] gremio, velut examen apum erumpens, in terram Europæ advenit. (Jordanis *de Getarum sive Gothorum origine*, ch. 4, p. 20 de la 2e édit. Closs. Stuttgart, 1866, in-8. Cfr. ch. I, p. 8).

pays où ils étaient les maîtres. Sous leur domination la Normandie, l'Angleterre, les Deux Siciles, la principauté d'Antioche, les États Russes se constituèrent ou se développèrent ; les Finois furent convertis par leurs missionnaires et ainsi gagnés à la civilisation. En même temps les frères de ces conquérants exploraient et colonisaient les îles Nordatlantiques, ainsi que le Grœnland et plusieurs autres contrées du Nouveau Monde.

Quand on considère ces magnifiques résultats, on devient plus indulgent pour les ancêtres païens de ceux qui les obtinrent. C'étaient de féroces pirates et de grands pillards ; mais, sans l'amour du lucre qui était leur mobile, ils seraient restés dans leur pays à végéter dans la barbarie, sans faire de mal à leurs voisins, mais sans rien produire d'utile pour l'humanité. Aussi, tout en plaignant leurs victimes, rappelons-nous que le sang des martyrs a été la semence des chrétiens et que, en rejaillissant sur les persécuteurs, il a forcé beaucoup d'entre eux à se laver dans les eaux du baptême. Les meilleurs citoyens en effet, les hommes paisibles que l'amour de la patrie avaient empêchés de quitter les pays Scandinaves, croupirent dans les erreurs de l'idolâtrie jusque vers l'an 1000 et même beaucoup plus tard en Suède, tandis que un ou deux siècles plus tôt les aventuriers ou du moins leurs descendants étaient devenus chrétiens dans les îles nordatlantiques.

Les expéditions des Norvégiens dans ces îles commencèrent vers la fin du VIIIe siècle ; elles étaient en connexion avec les courses des Vikings dans les États de Charlemagne, dans les Iles Britanniques et dans les pays situés au sud et à l'est de la Baltique. Tous les peuples Scandinaves semblent alors s'être donné le mot pour faire des incursions dans les pays voisins. Ce mouvement tenait donc à une cause générale, l'accroissement de la population qui, depuis les grandes invasions des Ve et VIe siècles, avait assez augmenté pour se répandre au dehors, cette fois non plus par les voies terrestres, mais par les routes maritimes ; d'où l'on peut induire que la marine scandinave avait fait assez de progrès pour être maîtresse, sinon sur toutes les mers, du moins dans la Baltique, la mer du Nord et la partie septentrionale de l'Atlantique. Grâce à la supériorité de leurs forces, les Vikings pouvaient satisfaire en

même temps leur amour du pillage et leur aversion pour les chrétiens. Ceux de Norvège avaient encore d'autres motifs de s'expatrier. Dans le dernier tiers du IX[e] siècle, un des roitelets qui se partageaient le pays, Harald Hârfagr, avait entrepris de réunir en un même royaume toutes les tribus situées sur le versant occidental et au nord de la péninsule Scandinave. Dans le cours de son long règne et par de nombreuses annexions, il réussit à fonder l'unité norvégienne. Après avoir vigoureusement résisté, les chefs vaincus aimèrent mieux émigrer que de se soumettre au conquérant qui était naguère leur égal ; ils se réfugièrent dans les îles les plus voisines et formèrent des établissements dans celles qui étaient à peu près désertes comme les Shetlands et les Færeys, ou mal peuplés comme les Orcades, ou d'un accès facile comme les Hébrides. De là, comme d'autant de nids de pirates, les exilés norvégiens se répandirent dans les pays Gaéliques et Cymryques, les Danois leurs émules ayant plus particulièrement jeté leur dévolu sur les États Anglo-Saxons. Séparés de la mère-patrie et en relations continuelles avec les Celtes des Iles Britanniques, ils ne furent pas sans subir l'influence de cette race qui, pour être hors d'état de leur résister, n'en était pas moins supérieure en civilisation. Les femmes qu'ils réduisaient en captivité devenaient leurs épouses ou leurs servantes ; que ce fut comme mères ou comme nourrices, elles élevaient les enfants de ces proscrits, leur apprenaient leur langue, leur inculquaient leurs croyances, les dénationalisaient peu à peu, se les assimilaient et leur imposaient même des noms gaéliques : *Bekan* (en gaélique *Becan*, *Beccan*, *Began)*, *Bladmac (Blathmac)*, *Biolan (Beollan)*, *Bjollok (Beologo)*, *Bran (Brian)*, *Dufan (Dubhan)*, *Dufnall (Domhnall)*, *Dufniall (Dubh Nial* ou Niall le Noir), *Dufthak (Dubhthach)*, *Feilan (Faelan)*, *Hnokkan (Cnocan)*, *Kadall (Cathal)*, *Cadlin (Catilin*, Catherine), *Kalman (Colman*, diminutif de Columban), *Evang* ou *Avang* (ce dernier avec un accent sur le premier *a* se prononce *Ovang* = *Eoghan* ou *Owen*, Eugène), *Kjallak (Ceallach)*, *Kjartan (Ceartach)*, *Konall (Conall)*, *Kormak (Cormac)*, *Njàll (Niall)* (1).

(1) Wh. Stokes, *On the gaelic names* ; — G. Vigfusson, Liste de 49 noms gaél. à la fin de *An Icel.-english Dict.* — Cfr. les Onamastiques du *Landnàmabok*, du *Flateyjarbok*, et de la *Sturlunga saga*. Nous avons omis à

C'est ainsi qu'il se forma un peuple mixte dont le nom était double comme ses origines ; ses congénères celtiques l'appelaient *Gail-Gaedhel* (1), contracté en Gall-Gaël (2). Les Scandinaves le nommaient *Vestmanns* (3) (Hommes de l'Ouest), par opposition aux *Nordmanns* (Norvégiens) et aux *Austmanns* (Hommes de l'Est ou Suédois). Il constituait une famille à part (4), chez laquelle l'exubérante imagination des Celtes s'alliait à l'esprit sobre et positif des Scandinaves et donnait naissance à de brillantes facultés intellectuelles que l'on ne retrouve pas aussi développées chez les deux peuples dont elle était issue. Des derniers elle tenait la force, le goût des aventures lointaines, la lucidité des idées, une tendance innée à la précision ; les premiers lui avaient laissé en héritage les talents poétiques et l'art de conter qui a produit les sagas. Le savant gaéliste J. H. Todd a fait remarquer (5) que le *Livre de Leinster* (6), écrit vers 1150, cite cent quatre vingt sept récits, en partie conservés, qui sont analogues aux sagas ; or, comme celles-ci n'ont été transcrites qu'après cette date (7), bien qu'elles fussent déjà contées et eussent pris forme longtemps auparavant, il y

dessin un certain nombre de noms gaéliques qui s'y trouvent, soit parce qu'ils étaient portés par des Irlandais ou des Ecossais non scandinavisés, soit parce qu'ils ont passé en Scandinavie dans les temps chrétiens.

(1) De *gaill* étranger, en Cymryque *gal*, *gelyn* ennemi, originairement Gallus, parce que les Gaulois étaient les étrangers les mieux connus des Irlandais ; et de *Gaedhel* (en cymryque *Gwyddil*), nom national des Celtes d'Irlande et de l'Ecosse occidentale. (Voy. O'Flaherty, *Ogygia*, part. III, ch. 75, p. 360 ; — Skene, *Celtic Scotland*, t. III, p. 292 ; — J. H. Todd, *The war of the Gaedhil*, introd. p. 29-30, 57, 71, 101 ; texte, p. 2, 23 ; — J. Steenstrup, *Vikingetogene*, p. 126-8.

(2) L'historien norvégien P. A. Munch employait ce nom dans le sens de demi-Celtes et demi-Scandinaves.

(3) En vieux norrain : *Vestmadr* au singulier ; *Vestmenn* au pluriel ; radical *Vestmann*. (Voy. *Landnàmabok*, prol. et 1er part. ch. 7, p. 24, 36 ; — Cleasby et Vigfusson, *Dict.* p. 700).

(4) B. Grœndal, *Folketro i Norden*, p. 90 de *Annaler for nordisk Oldkyndighed og Historie*, 1863, admet que la moitié des colons de l'Islande étaient d'origine celtique.

(5) *The war of the Gaedhil*, introd. p. 28-9. — Gudbrand Vigfusson admet qu'un grand nombre de poèmes norrains, notamment parmi ceux de l'Edda, ont été composés par des Vestmanns dans les pays gaéliques (p. 184-192 des proleg. de *Sturlunga saga*).

(6) Cette liste a été reproduite et traduite dans l'appendice 80 des *Lectures* d'E. O'Curry, p. 584-593.

(7) Vigfusson, *Proleg.* de *Sturlunga saga*, p. 65-68.

a lieu de croire qu'elles ont eu pour prototypes les *toghla* (destructions), les *tana* (pillages), les *tochmarca* (mariage), les *catha* (combats), les *uatha* (cavernes), les *imrama* (navigations), les *longasa* (voyages), les *oitte* (catastrophes), les *fessa* (fêtes), les *forbossa* (sièges), les *echtrai* (aventures), les *aitheda* (évasions), les *airgne* (massacres), les *sluaigheadha* (expéditions), les *tochomlada* (migrations), les *serca* (amours) etc. (1) de la littérature gaélique.

Mais ici encore la supériorité des disciples sur les maitres se manifeste de la manière la plus évidente. Les habitants de la nébuleuse Erin se perdent dans les nuages ; intarissables conteurs en prose et en vers, ils se sont prodigués en narrations de toutes sortes, les délayant jusqu'à la prolixité, mais ils n'ont pas su composer un récit net et clair, fût-il aussi sec que la Cosmographie de Dicuil extraite des ouvrages classiques, ou bien aussi ample mais précis que les sagas historiques ou même romanesques ; dans leurs histoires, la fiction est si bien mêlée à la réalité que l'on a peine à distinguer l'une de l'autre. Parmi celles qui ont été publiées et traduites, il n'en est pas une qui ait la valeur littéraire des bonnes sagas ; peut-être y en a-t-il parmi celles qui sont inédites ; c'est possible ; car, à en juger par les catalogues, il nous reste au moins autant d'anciens ouvrages gaëliques qu'il y a d'ouvrages islandais dans la plus riche collection de ceux-ci, le fonds arna-magnéen à la bibliothèque de l'Université de Copenhague. A ce point de vue donc les Gaëls ne sont pas inférieurs aux Islandais, mais ils n'ont pas fait preuve d'autant de vrai patriotisme ni du même esprit pratique. Les Fenians qui se donnent comme des patriotes par excellence, dépensent des sommes considérables pour construire des machines infernales ; ils n'en ont pas trouvé pour mettre en lumière et à l'abri de leurs propres tentatives incendiaires les œuvres de leurs poètes, annalistes, historiens, généalogistes, topographes. Si un certain nombre de publications ont été faites, ce n'est pas à eux qu'on les doit. Lorsque de loin en loin quelque société d'Irlande édite un texte ou une traduction, les érudits étrangers

(1) O'Curry a donné quelques notices et extraits de ces récits histor. dans ses *Lectures*, p. 229-319.

ont peine à se les procurer soit à cause du prix élevé, soit à cause du mode de publication dans des recueils exclusivement réservés aux membres. On dirait que les Gaëls sont jaloux de leurs trésors littéraires : pas de tentative de propagande, nul essai de vulgarisation, pas de distributions aux grandes bibliothèques, pas d'échanges avec les sociétés du continent, pas de participation aux congrès internationaux, pas même de communications écrites avec les savants étrangers. Ils ont donné dans le même travers qu'un célèbre saint Breton, à qui un hagiographe reprochait d'avoir un instant voulu vivre « solus abstractus a mundo, cœlebs et theoricus. » (3) Ce n'est pas en vain qu'ils sont insulaires ! Cette tendance à l'isolement, ce particularisme tranche avec les habitudes libérales et expansives des Finnois qui, sans être aussi nombreux ni placés dans de meilleures conditions économiques, multiplient pourtant et prodiguent leurs publications nationales. La petite et pauvre Islande, dont la population ne remplirait pas une des villes moyennes de l'Irlande, a donné aux mercantiles sociétés des Iles Britanniques un bel exemple qu'elles n'ont pas imité. Depuis trois siècles ses nobles enfants, Arngrimus Jonæus, Bjœrn Jonsson de Skardsà, Arnas Magnæus, Thormodus Torfæus, Finn Magnusen et tant d'autres, ont diligemment rassemblé, publié, commenté les passages relatifs aux établissements de leurs ancêtres dans le Nouveau Monde. Il a fallu qu'ils apprissent aux Gaëls stupéfaits, et mêmes incrédules, le peu qu'on sait de la Grande Irlande. Quoique l'attention des Erionnachs et des Albanachs ait été plusieurs fois appelée sur ce sujet, et notamment par l'auteur de cet exposé, ils ne se sont aucunement préoccupés d'accroître nos insuffisantes notions : ils n'ont pas encore formé un seul recueil des innombrables récits relatifs aux expéditions transatlantiques des vieux Gaëls ; ils ne les ont pas étudiés de manière à pouvoir dire avec autorité si ce sont de pures fables, ou s'il y a là dedans un fond de vérité ; quand une question est posée et qu'elle intéresse une nation, il faut que les membres de celle-ci contribuent à la résoudre, à moins qu'ils ne soient complètement dénationalisés. Mais il reste encore plus de deux millions de Gaëls, sans parler de

(1) Vie de S[t] Malo, ch. 7, dans *Floriac. vetus bibl.* de J. a Bosco, p. 498.

ceux qui sont à demi-saxonnisés. Souhaitons qu'il se trouve, parmi ceux qui ont commencé à nous faire connaître leur riche et curieuse littérature, des critiques qui élucideront cette matière si obscure, mais on conviendra qu'ils nous font bien attendre !

Les Gallgaëls, initiés à toutes les connaissances des Gaëls, les transmirent aux Scandinaves leurs demi-frères et ils leur servirent de guides dans les expéditions transatlantiques. Il n'est pas inutile de noter à ce propos que Grim, le premier colon des Færeys, ajoutait à son nom norrain un surnom gaélique : *Kamban* (1). On ne doit pas non plus perdre de vue que le second explorateur de l'Islande, Gardar Svavarsson, Suédois de naissance mais établi en Danemark, avait commencé son voyage en passant par les Hébrides pour y recueillir un héritage échu à sa femme (2) ; ni que le troisième, Floké Vilgerdarson, fit une station dans les Shetlands et les Færeys ; qu'il était accompagné dans son voyage en Islande par Thorolf Smjœr, petit fils de Grim Kamban, et par un certain Faxé, natif des Hébrides (3) ; qu'enfin sa femme Groa, en qualité de descendante à la cinquième génération du grand viking Ragnar Lodbrok et de belle sœur d'une petite-fille de Cearbhall, roi de Dublin (4), ne devait pas ignorer les découvertes nordatlantiques des Gaëls. — Quant aux premiers explorateurs de l'Islande, Scandinaves ou Gallgaëls, qui étaient selon les uns des marchands des Færeys (5), selon d'autres le corsaire Norvégien Naddod ou Naddodd (5), ils avaient pu recevoir des renseignements sur elles, ayant tous été en relations avec un groupe d'îles où des Papas avaient vécu une ou deux générations auparavant. Naddod en effet, ne se croyant plus en sûreté dans sa patrie, alla s'établir dans les Færeys (6) ; une fois qu'il retour-

(1) Un savant linguiste dérive ce mot du gaélique *camman* hurluberlu (Witley Stokes, *On the Gaelic names*, p. 188) ; mais comme ce sobriquet peu flatteur ne s'accorderait guère avec l'affection dont ce personnage était objet et qui le fit adorer après sa mort (*Landnámabok*, 1ère part. ch. 14, p. 47), nous aimons mieux croire que *Kamban* a trait à cette popularité (*thokkasæld*) et se rattache aux mots gaéliques : *caomh*, doux, aimable ; *caomhan*, noble ; *caomhna*, ami.

(2) *Landnámabok*, part. I, ch. 1, p. 27 note 5.

(3) *Ibid.* part. I, ch. 2, p. 28-31 ; part. III, ch. 16, p. 220.

(4) *Ibid.* part. III, ch. 10, 11, p. 198, 200.

(5) Theodoricus Monachus, *Hist.* ch. 3.

(6) Voy. *les Premiers chrét. des iles nordatl.* 2e art. p. 423-427.

nait en Norvège, il fut poussé par une tempête dans la direction de l'ouest. Ayant découvert une grande terre, il en reconnut la partie orientale, aborda dans le Reydarfjœrd, et pour s'assurer si la présence d'habitants ne lui serait pas révélée par de la fumée ou d'autres indices, il fit l'ascension de la plus haute montagne, probablement le promontoire de Reydarfjall, situé au sud-est de la baie et mesurant environ 2000 pieds de hauteur (1). Il ne découvrit rien et, comme il vint à tomber beaucoup de neige, lors de son départ, il nomma cette terre *Snæland* (Pays de neige). Il en fit néanmoins grand éloge lorsqu'il eut regagné les Færeys, en automne (2). D'autres prétendent que l'île de Snæland avait été visitée un peu plus tôt par le Suédois Gardar et qu'elle se nommait déjà *Gardarsholm* avant l'arrivée de Naddod ; mais, comme Aré Frodé et Sæmund Frodé donnent la priorité au corsaire Norvégien (3), nous préférons adopter leur opinion. On pense que ces voyages eurent lieu entre 867 et 870 (4).

Une fois connue des Scandinaves, l'Islande fut bientôt colonisée par eux et par les Gallgaëls privés de leurs États ou de leurs terres soit par de nouveaux envahisseurs norvégiens, soit par les Irlandais ou les Écossais révoltés. Parmi les familles de colonisateurs la plus remarquable fut celle de Bjœrn Buna, fils de Vedrar-Grim, *hersé* (seigneur) du canton de Sogn en Norvège, qui paraît aussi avoir été le berceau des Burgondes et de leur plus ancienne dynastie, les Niflungs (5). S'il est vrai que de ce Bjœrn fussent issus presque tous les magnats de la

(1) Kàlund, *Beskrivelse af Island*, t. II, p. 252.

(2) *Landnàmabok*, part. I, ch. 1, p. 26-27.

(3) *Ibid.* p. 27. — C'est ce qu'on lit également dans le ch. 113 de la *Saga d'Oluf Tryggvason* (*Fornmanna sœgur*, t. I, p. 235); mais comme les deux passages ne diffèrent que par le style, l'un est évidemment copié sur l'autre.

(4) P. A. Munch, *Det norske Folks Hist.* 1re part. t. I, p. 447.

(5) *Ættartala fra Haud*, dans *Flateyjarbok*, t. I, p. 24-26. Quoique cette table généalogique soit évidemment fabuleuse pour les premiers degrés, il n'est pas moins curieux que son auteur donne la partie sud-ouest de la Norvège, le diocèse de Bergen, comme le berceau commun des grandes familles nordatlantiques et des plus anciennes dynasties franque, burgonde, saxonne, et les rattache à celles de Norvège. *La Découverte de la Norvège* (dans *Flateyjarbok*, t. I, p. 221) attribue aussi les mêmes ancêtres à la dynastie normande de Rollon, qui règne encore en Angleterre. (Cfr. E. Beauvois, *Hist. légend.* p. 326-8, 495-6 ; *Orig. des Burgondes*, §, 4, p. 27-28).

Norvège (1), il ne l'est pas moins que son bisaïeul, le roi de Haurdaland Vatnar eut pour descendants la plupart des explorateurs ou des colonisateurs du Grœnland et du Vinland. Ce n'est pas ici le lieu de répéter ce que les sagas nous apprennent d'intéressant sur la postérité de Bjœrn Buna ; nous ne devons nous occuper que des membres de sa famille qui se rattachent plus ou moins étroitement à notre sujet. Des trois fils que lui donna sa femme Velauge, fille de Viking Skâneyjarskelmi (le Pirate fléau de la Skanie) (1), deux, Ketil Flatnef et Hrapp, eurent des descendants dont nous avons à parler. — Ketil, surnommé *Flatnef* (le Camus), avait été chargé par le roi Harald Hàrfagr, qui avait soumis les Sudreys (Hébrides), de protéger ces îles contre les incursions des corsaires Irlandais, Écossais, Bretons, Saxons et même Scandinaves. Il avait dès lors de sa femme Yngvilde, fille de Ketil Vedr, hersé du Hringariké, deux fils : Bjœrn Austræné et Helgé Bjola, et deux filles : Aude ou Unne, plus tard surnommée *Djupaudga* (la Richissime) (2) et Thorunne *Hyrna* (la Cornue) (3).

Il laissa ses domaines norvégiens à la garde de Bjœrn, l'aîné de ses enfants, puis partit avec les autres et avec leur mère pour les Sudreys qu'il gouverna en prince indépendant, sans payer au roi Harald le tribut qui avait été convenu. Voulant sans doute se rendre agréable aux habitants de ces îles qui étaient Chrétiens depuis longtemps, il se fit baptiser avec tous les membres présents de sa famille. Pour le punir, le roi Harald le déposséda de ses domaines de Norvège après avoir expulsé Bjœrn qui partit pour les Sudreys. Comme celui-ci ne voulut pas s'y fixer, on le surnomma Austræné (l'Oriental, c.-à-d. le Norvégien). De même que beaucoup d'autres exilés, il alla s'établir en Islande à Bjarnarhafne (Port de Bjœrn), sur le littoral du Breidafjœrd, où il fut inhumé dans un tertre, parce qu'il était resté païen (4). Son fils Ottar épousa pourtant Groa la

(1) *Landnàmabok*, part. V, ch. 8, p. 299.

(2) Qu'il ne faut pas confondre avec une princesse de même nom et surnom, fille du puissant Ivar Vidfadmé et bisaïeule de Ragnar Lodbrok (*Hyndluljod*. str. 27 et *Généal.*, le tout dans *Flateyjarbok*, t. I, p. 14, 26, 27).

(3) *Landnàmabok*, part. I, ch. 11, p. 41 ; — *Laxdæla-Saga*, ch. I, p. 1 de l'édit. Arna-Magn.

(4) *Saga d'Olaf Tryggv.* ch. 216 dans *Flateyjarbok*, t. I, p. 263-4 ; ch. 121 dans *Fornmanna sœgur*, t. I, p. 245 ; — *Landnàmabok*, part. I, ch. 11, p. 41.

Chrétienne (1) ; son petit fils Helgé, Nidbjarge, fille du roi Bjolan et de Kadline [Catherine] fille de Rollon (2), qui, portant un nom de sainte, était certainement aussi baptisée ; enfin le skald Hallarstein, son descendant à la sixième génération, nous intéresse aussi, comme auteur d'un poème sur Skald-Helgé et ses aventures en Grœnland (3). — Un autre fils de Bjœrn Austrœné, portait le nom goélique de *Ceallach* (en Irlandais *Kjallak*) ; son petit fils Gudleif Gudlaugsson fut poussé par la tempête sur les côtes du Nouveau Monde. Bjœrn Gullberé, troisième fils de Bjœrn Austrœné, fut ancêtre à la sixième génération, d'Eirik Gnupsson, évêque de Gards en Grœnland, qui partit pour le Vinland et n'en revint pas (4).

Les parents de Bjœrn Austrœné le précédèrent ou le suivirent en Islande. Son frère Helgé Bjola (5) partit en 874, avec Ingolf, pour cette île, dont ils furent les premiers colonisateurs, et s'établit à Hof sur le promontoire de Kjalarnes (6). Sa sœur Aude avait été mariée à Olaf *Hvité* (le Blanc), chef norvégien qui, dans le cours de ses expéditions maritimes, s'empara de la ville de Dublin avec son district et en devint roi, modeste titre pour un prince que l'on disait être issu des Ases, c'est-à-dire des dieux scandinaves par les Ynglings, roi de Suède, par

(1) *Landnàmabok*, part. II, ch. 11, 25, p. 95, 138 ; *addit.* III, p. 351.

(2) *Landnàmabok*, part. II, ch. 11, p. 95.

(3) *Ibid.* p. 95. — Sur ce poète voy. Sveinbjœrn Egilsson dans *Scripta hist. Island*, t. III, p. 224-242 ; — *Grœnl. hist. Mindesm.* t. II, p. 420-424, 428, 478, 561.

(4) On ne cite pas les sources relatives à ces personnages, parce qu'il sera parlé d'eux beaucoup plus amplement.

(5) Quoique ce surnom soit partout écrit *beolan* dans un manuscrit de la *Kjalnesinga saga* (*Islendinga sœgur*, éditées par la Soc. des Ant. du Nord, t. II, Copenhague, 1847, in-8°, p. 397), il n'a peut-être pas de rapport avec *Bjolan* et *Bjollok*, noms gaëliques ; et quoique on ne le trouve pas écrit avec deux *l*, c'est peut-être une forme archaïque de l'islandais *bjalla*, au génitif *bjœllu*, en norvigien moderne *bjœlla*, en suédois *bjellra*, en danois *bjœlde*, en anglais *bell* st sous la forme latine *bella ;* il signifierait alors *clochette*, *sonnette*, et l'on pourrait le mettre en relation avec la *mark-klukka* (clochette de forêt on compane) dont Œrlyg s'était muni en allant rejoindre Helgé-Bjola, mais qu'il perdit en voyage et qu'il retrouva sur le rivage du Kjalarnes, c'est-à-dire sur le territoire occupé par Helgé (*Landnàmabok* part. I, ch. 12, p. 44. — Le sobriquet de *Bjola* donné à Helgé aurait pour pendant celui de *Bjœllu gœtir* (gardien de cloche), appliqué à un missionnaire par des païens d'Islande.

(6) *Landnàmabok*, part. I, ch. 11, p. 42.

Holfdan Hvitbein, rois des *Oplands* (Hautes terres de Norvège), et qui par son aïeule Thora se rattachait au fameux Ragnar Lodbrok (1). Encore ne put-il conserver ses conquêtes ; il périt dans un combat vers 871, et sa veuve Aude, avec leur fils Thorstein le Rouge, dut quitter l'Irlande pour se réfugier dans les Hébrides, plus fortement occupées par les conquérants Scandinaves. Là, elle se fortifia en établissant un double lien entre sa famille et celle d'Eyvind *Austmann* (Homme de l'Est, c'est-à-dire Suédois) (2) : sa sœur Thorune Hyrna et son fils Thorstein le Rouge épousèrent respectivement Helgé Magré et Thuride, le fils et la fille d'Eyvind (3).

Bjœrn Hrolfsson, père d'Eyvind, n'était qu'un noble du Gautland (aujourd'hui Gœtaland ou Gothie, en Suède), mais sa femme Hlife, était petite fille du roi de Danemark Ingell ou Ingjald, l'élève de Starkad. Étant en désaccord avec Sigfast, gendre du roi des Gautes, il le fit brûler avec trente hommes, puis il se réfugia avec douze compagnons en Norvège, où il avait fait transporter son argent sur douze chevaux. Grim *hersi* (seigneur), son hôte, ayant tenté de le tuer pour le dépouiller, Bjœrn se rendit auprès d'Œndott Krâka à Hvinisfjœrd, dans le canton d'Agdi, à la pointe sud-ouest de la Norvège ; il y demeurait l'hiver, mais en été il faisait la course dans l'Ouest. Sa femme Hlife, à laquelle il avait vendu ses biens avant le meurtre de Sigfast, étant venue à mourir dans le Gautland, leur fils Eyvind partit pour la Norvège, et fit aussi la course sur les vaisseaux de guerre de Bjœrn. Employé à la défense de l'Irlande (4), il s'y fixa en épousant Rafœrta (5), fille

(1) *Islendingabok*, ch. 12 ; *Landnàmabok*, part. II, ch. 15, dans le t. I. de *Islendinga sœgur*, p. 20, 108 ; — *The war of the Gaedhil*, p. 23, 230, 264, 268-70, et introd. p. 69, 70, 76, 78.

(2) *Landnàmabok*, part. III, ch. 12, p. 285, note 2.

(3) *Landnàmabok*, part. II, ch. 15. p. 108 ; part. III, ch. 12, p. 205 ; — *Laxdœla-Saga*, ch. 4, p. 8-9 de l'édit. Arna-Magn.

(4) Evidemment pour le compte de Scandinaves ou tout au moins des Gallgaëls qui occupaient une partie de l'île, mais qui en revanche défendaient contre les incursions des autres pirates ceux des habitants qui leur obéissaient. Leur domination si tyrannique qu'elle fût, n'était pas sans profit pour les indigènes.

(5) M. Wh. Stokes (*On the gaelic names*, p. 190) déclare que ce nom n'a pas de correspondant en gaélique, quoiqu'il ait été porté par la fille d'un roi d'Irlande : aussi bien n'est-ce peut-être que la transcription scandinave de la forme gaélique du latin *Roberta* ; le *bh* gaélique est l'équivalant

de Cearbhall (en islandais Kjarval), roi d'Ossory, qui, avec l'appui des corsaires étrangers, était devenu roi de Dublin, en 874, après la mort d'Ivar, frère, ou tout au moins compagnon d'Olaf Hvité (1). Plusieurs de leurs descendants furent en relations avec le Nouveau Monde : Snæbjœrn Galté, qui prit part à la tentative d'établissement sur les récifs de Gunnbjœrn, était leur arrière-petit-fils ; leur fille Bjarge, mariée à Ulf Skjalgé avait pour arrière-petit-fils, Aré Màrsson, qui fut captif dans la Grande Irlande, et pour arrière-petite-fille Thjodhilde, femme d'Eirik le Rouge, découvreur du Grœnland ; leur fille Thuride, mariée à Thorstein le Rouge, eut pour petite fille Thorgerde femme d'Aré Màrsson, et, pour descendant à la cinquième génération, Thorfinn Karlsefni, explorateur du Vinland.

Un autre des enfants d'Eyvind Austmann et de Rafœrta, Helgé Magré (2), avait épousé, comme on l'a dit, Thorunne Hyrna, fille de Ketil Flatnef. Son surnom lui venait de ce que, ayant été mis en nourrice dans les Hébrides, il devint si maigre, qu'au bout de deux ans ses parents pouvaient à peine le reconnaitre. Ils l'emmenèrent avec eux en Irlande, où il fut élevé. Après son mariage et lorsqu'il avait déjà des enfants, il partit pour l'Islande avec sa femme, ses fils et ses gendres. Arrivé en vue de cette île et ne sachant où aborder, il consulta le dieu Thor, bien qu'il fût chrétien ; c'est ce qu'il avait d'ailleurs l'habitude de faire en matière de navigation et d'entreprises audacieuses. L'oracle lui indiqua le nord (3), sans lui permettre de tirer à l'ouest ni à l'est. Helgé poursuivit donc le voyage dans cette direction, bien que l'été fût avancé. Ses compagnons

de *v* ou *f* norrain, et si l'on suppose que le premier *a* de *Rafœrta* était surmonté d'un accent aigu qui lui donnait le son *á*, c'est-à-dire *o*, ce dernier nom rendrait assez exactement la prononciation gaélique de Roberta.

(1) *Landnàmabok*, part. I, ch. 1, p. 25; part, III, ch. 12, p. 205 ; — Todd, *The war of the Gaedhil*, p. 263, 297-300, et introd. 78 80. — Les plus anciens rois d'Ossory, part. XII des *Loca Patriciana*, par J. F. Shearman, dans *Journal of the R. hist. and archæol. Association of Ireland*, vol. IV, part. 3, 4e série, 1878, p. 367-370 ; — J. Steenstrup. *Vikingetogene*, p. 121-4.

(2) Il est aussi appelé *Magr-Helgé* par interversion des deux mots : (*Landnàmabok*, part. II, ch. 22, p. 129 ; part. III, ch. 19, p. 230 ; add. III, p. 350, 351).

(3) En frèttin visadi honum nordr um landit. (*Landnàmabok*, part. III, ch. 12, p. 206).

étaient pourtant d'avis de débarquer et son fils Hrolf lui demanda ironiquement s'il irait hiverner dans le Dumbshaf (1), en cas que son dieu l'y envoyât ? (2) Mais Helgé, qui était fils d'une Irlandaise, petit-fils d'un roi de Dublin et qui surtout avait été élevé dans les pays gaéliques, était sans doute nourri des traditions celtiques et il pouvait bien être tenté de renouveler les excursions septentrionales de Saint Brendan (3) et de Cormac (4). S'il n'avait pas fait parler l'oracle, lui qui n'y devait guère croire, en qualité de semi-chrétien, il avait du moins saisi avec empressement l'occasion qui lui était donnée de découvrir autre chose que l'Islande. Sans l'approche de l'hiver et le mauvais vouloir de ses compagnons de voyage, il aurait peut-être atteint les côtes du Grœnland. Il eût été ainsi le premier des Gallgaëls qui eût vu le Nouveau Monde. Mais ce qu'il n'avait pu faire, en 880 ou 890 (5), fut fait une centaine d'années plus tard par ses collatéraux Snæbjœrn Galté et surtout Aré Màrsson.

Helgé Magré se décida à entrer dans l'Eyjafjœrd, le plus beau golfe de l'Islande septentrionale ; il prit terre dans le Svarfadardal, en face de l'île de Hrisey et il passa le premier hiver à Hàmundarstads, localité qu'il nomma d'après son gendre Hàmund *Heljarskinn* (Peau d'enfer) (6) La température fut si rigoureuse que le bétail amené par les colons fut sur le point de périr. Au printemps, Helgé monta sur le Solarfjall pour observer les environs ; comme l'intérieur du golfe avait un aspect beaucoup plus noir (7), c'est-à-dire que ses rives étaient plus riches en humus et par suite plus fertiles, il

(1) Mer polaire ; mot-à-mot *Mer Nébuleuse* (en gaélique *dubh*, noir, nébuleux et en vieux norrain *haf* mer).

(2) *Landnàmabok*, part. III, ch. 12, p. 206.

(3) *L'Elysée transatl.* p. 700 (348 du tirage à part).

(4) Voy. *les Premiers chrét. des îles nordatl.* 1er art. p. 319.

(5) Ce sont les deux dates proposées respectivement par P. A. Munch (*Det norske Folks Hist.* part. I, t. I. p. 534) et G. Vigfusson (*Um timatal*, p. 256-8, 494).

(6) Ce singulier surnom lui venait de ce qu'il avait, ainsi que son frère Geirmund, le teint fort noir, ayant pour mère une princesse Bjarme, c'est-à-dire Finnoise des bords de la Dvina. (*Landnàmabok*, part. I. ch. 19 p. 120; part. III, ch. 12, 16, p. 206, 221).

(7) Sur cette terre noire voy. *Voyage en Islande* (par Olafsen et Povelsen), trad. franç. t. I, p. 15 ; t. IV, p. 16, 106.

résolut de l'explorer : laissant son gendre Hàmund à Hàmundarstads, il se rembarqua avec tout ce qu'il possédait, toucha d'abord à Galtarhamar (Falaise du verrat) et y déposa le verrat Sœlvé avec une truie, que l'on retrouva trois ans plus tard dans un troupeau de soixante dix porcs. Il passa tout l'été à reconnaître l'Eyjafjœrd, depuis Siglunes jusqu'à Reynisnes, deux promontoires situés à l'entrée du golfe, l'un à l'ouest, l'autre à l'est, allumant de grands feux à l'embouchure de chaque rivière et prenant ainsi possession de tout le canton. Il hiverna à Bildsà tout au fond du golfe et au printemps il s'établit pour le reste de ses jours à Kristnes, sur l'Eyjafjardarà, à 4 kilomètres de l'embouchure de cette rivière (1). Le nom de *Promontoire du Christ* qu'il donna à sa demeure est d'autant plus caractéristique que sa foi n'était pas bien pure, puisqu'il invoquait en certains cas le dieu Thor. Helgé Magré ne garda qu'une partie du territoire dont il était maître légal, à titre de premier occupant ; il partagea le reste entre ses fils et ses gendres et fit même des concessions à ses clients (2).

---

(1) Sur la situation de ces localités voy. Kaalund, *Bidrag* t. II, p. 101, pour Hàmundarstads; 102, pour Solarfjall; 115 pour Galtarhamar; III, 115-8 pour Sœlvadal; 91, pour Siglunes; 135, pour Reynisnes; 124, pour Bildsà.
(1) *Landnàmabok*, part. III, ch. 12, p. 203-7.

LES ADJECTIFS GRECS EN ρο ET EN λο.

CONTRIBUTION A L'ÉTUDE DE L'APOPHONIE SUFFIXALE ET RADICALE DANS LES LANGUES INDO-EUROPÉENNES *(suite)*.

III. Le suffixe secondaire ρο-, λο- est suivi d'un autre suffixe.

A. Le suffixe secondaire ρο-, λο- est suivi du suffixe $\frac{o}{\varepsilon}$.

Lorsque le suffixe secondaire ρο- ,λο- est lui même suivi du suffixe $\frac{o}{\varepsilon}$ pour les thèmes masculins et neutres ou du suffixe $\frac{\bar{\alpha}, \eta}{\breve{\alpha}}$ pour les thèmes féminins, ce suffixe secondaire prend la forme λέ qui porte l'accent. Il en résulte une combinaison suffixale -λέ-ο-ς ,-λέ-ᾱ ,-λέ-ο-ν. Devant ce suffixe secondaire accentué le suffixe primaire prend la forme faible.

1° le suffixe primaire est $\frac{\bar{\alpha}, \eta}{\breve{\alpha}}$.

Devant le suffixe secondaire λό- qui paraît sous la forme λέ- le suffixe primaire se dégrade et devient α. Il en résulte une combinaison suffixale -ᾰ-λέ-ο-ς.

α. Série — ,ε,ο.

Dans cette série, nous l'avons déjà dit plus haut, il faut distinguer deux suffixes primaires $\frac{\bar{\alpha}, \eta}{\breve{\alpha}}$:

a. un suffixe $\frac{\bar{\alpha}, \eta}{\alpha}$ devant lequel la racine se présente au degré ο, et cela parce qu'elle portait primitivement l'accent ;

b. un suffixe $\frac{\bar{\alpha}, \eta}{\alpha}$ portant primitivement l'accent et devant lequel la racine se dégrade.

a. 1er Type : Rac. degré ο + suff. prim. degré ᾰ + suff. second. forme λέ + suff. $\frac{o}{\varepsilon}$.

328 λευγ-ᾰ-λέ-ο-ς, triste, dont l'ευ est probablement pour ου.
Cfr. λυγ-ρό-ς n° 12.

329 πορδ-ᾰ-λέ-ο-ς, puant ;
πορδ-ή, ἡ pet.
Cfr. πέρδ-ω, πράδ-η-σι-ς, ἡ.

b. 2me Type : Rac. degré faible + suff. prim. degré ᾰ + suff. second. forme λέ- + suff. $\frac{o}{\varepsilon}$.

330 θαρσ-ᾰ-λέ-ο-ς, hardi ;
* θαρσ-η dans θαρσ-ή-εις, hardi.
Cfr. θέρσ-ος, τό.

331 ταρβ-α-λέ-ο-ς, craintif ;
τάρβ-ή, ἡ, crainte.
Cfr. lat. *torvus*.

β. Série *e*, *ē*, *ō*.

Le seul dérivé que nous puissions placer ici avec certitude présente la racine au degré *ablaut* *ō*.

332 ῥωγ-ᾰ-λέ-ο-ς, déchiré.
ῥωγ-ή, ἡ, rupture.
Cfr. ῥήγ-νυ-μι.

γ. Série ᾰ, ᾱ, ω.

333 ἠγ-ᾰ-λέ-ο-ς, brisé.
Cfr. ἄγ-νυ-μι.

334 λημ-ᾰ-λέ-ο-ς, chassieux ;
λήμ-η, ἡ, chassie.
Voyez γλαμυρός n° 275.

δ. Formes isolées.

335 ἀζ-ᾰ-λέ-ο-ς, noirci ;
ἄζ-ᾱ, ἡ, noirceur.
Voyez ἀζαλέος n° 379.

336 ἁρπ-ᾰ-λέ-ο-ς, qui saisit ;
ἅρπ-η, ἡ, instrument crochu.
Voyez ἁρπαλός n° 226.
337 ἀυχ-ᾰ-λέ-ο-ς, fier ;
ἀυχ-ή, ἡ, fierté.
338 γυρ-ᾰ-λέ-ο-ς, courbé ;
γυρ-ά, courbée.
339 δεισ-ᾰ-λέ-ο-ς, fangeux ;
δεῖσ-α, ἡ, fange.
340 διψ-ᾰ-λέ-ο-ς, altéré ;
δίψ-α, ἡ, soif.
Voyez διψηλός n° 147 et n° 247.
341 ἑψ-ᾰ-λέ-ο-ς, cuit ;
*ἑψ-ᾱ, qui a donné le dénominatif ἑψ-ά-ω, cuire.
342 ἠθ-ᾰ-λέ-ο-ς, accoutumé ;
*ἠθ-ᾰ, dans ἠθαῖο-ς ἠθ-α-ιο-ς.
343 καμπ-ᾰ-λέ-ο-ς, courbé ;
καμπ-ή, ἡ, courbure.
344 καρφ-ᾰ-λέ-ο-ς, sec, altéré ;
κάρφ-η, ἡ, fétu de paille.
Voyez καρφηρός n° 250 et καρφυρός n° 299.
345 κερχ-ᾰ-λέ-ο-ς, rauque ;
*κερχ-ᾱ dans le dénominatif κερχ-ά-ω, être rauque.
346 κραμβ-ᾰ-λέ-ο-ς, sec ;
κράμβ-η, sèche.
347 κυφ-ᾰ-λέ-ο-ς, courbé ;
κυφ-ή, courbée.
348 ληκ-ᾰ-λέ-ο-ς, prostitué, rebuté ;
*ληκ-ᾱ dans le dénominatif ληκ-ά-ω, rebuter.
349 λυσσ-ᾰ-λέ-ο-ς, attaqué de la rage, furieux ;
λύσσ-ᾰ, ἡ, rage.
Voyez λυσσαλέος n° 385.
350 ὀιδ-ᾰ-λέ-ο-ς, gonflé ;
*ὀιδ-ᾱ dans le dénominatif ὀιδ-ά-ω, être gonflé.
Voyez ὀιδαλέος n° 389.
351 πειν-ᾰ-λέ-ο-ς, affamé ;
πεῖν-ᾰ, ἡ faim.
352 πενιχρ-ᾰ-λέ-ο-ς, pauvre ;
πενιχρ-ή, pauvre.

353 πευκ-ᾰ-λέ-ο-ς, fait de pin ;
πεύκ-η, ἡ, pin.
354 πτο-ᾰ-λέ-ο-ς, ébahi ;
πτο-ᾱ, ἡ, ébahissement.
Voyez πτοιαλέος n° 365.
355 ῥυσ-ᾰ-λε-ο-ς, ῥυσσ-ᾰ-λέ-ο-ς, ridé ;
ῥύσ-ᾱ, ἡ, ride.
Voyez ῥυσαλέος n° 390.
356 σῑγ-ᾰ-λέ-ο-ς, silencieux ;
σῑγ-ή, ἡ, silence.
Voyez σιγηλός n° 257.
357 τινθ-ᾰ-λέ-ο-ς, chaud ;
τινθ-ή, chaude.
358 τρηγ-ᾰ-λέ-ο-ς, âpre, rauque * ταραχ- (1)
359 φρικ-ᾰ-λέ-ο-ς, qui fait frissoner ;
φρίκ-η, ἡ frisson.
360 φυσ-ᾰ-λέ-ο-ς, soufflé, gonflé ;
φῦσ-ᾱ, η, souffle.
361 φοιτ-ᾰ-λέ-ο-ς, errant ;
* φοιτ-ᾱ dans le dénominatif φοιτ-ᾰ-ω, errer.
362 χειρ-ᾰ-λέ-ο-ς, qui a des engelures ;
* χειρ-ᾱ dans le dénominatif χειρ-ᾰ́-ω, avoir des engelures.
363 ψωρ-ᾰ-λέ-ο-ς, galeux ;
ψώρ-ᾱ ἡ, gale.

2° le suffixe primaire est $\frac{\iota\breve{\alpha}}{\iota\bar{\alpha}}$.

Devant le suffixe secondaire λό, qui, suivi du suffixe $\frac{o}{\varepsilon}$ prend la forme λέ, le suffixe primaire paraît au degré ιᾰ.

α. Série — ,*e*, *o*.

364 φυζ-ᾰ-λε-ο-ς * φυγ-ιᾰ-λέ-ο-ς, fuyard ;
*φυζ-ᾱ dans le dénominatif φυζ-ᾰ́-ω * φυγ-ιᾰ́-ω.

β. Série inconnue.

365 πτο-ιᾰ-λέ-ο-ς, ébahi ;
πτό-ιᾱ, ἡ, ébahissement.
Voyez πτοαλέος n° 354.

(1) G. Meyer. Griech. Gram.[1] 174.

3° Le suffixe primaire est $\frac{\mu\bar{\alpha},\ \mu\eta}{\mu\breve{\alpha}}$.

Devant le suffixe secondaire λό-, qui suivi du suffixe $\frac{o}{\varepsilon}$, prend la forme λέ- le suffixe primaire paraît sous la forme μᾰ.

α. Série ŏ, ō.

366 ὀδ-μᾰ-λέ-ο-ς, qui exhale une forte odeur ;
ὀδ-μή, ἡ, odeur.
Cfr. εὐ-ώδ-ης.
Voyez ὀδμηρός n° 253 et ὀσμηρός n° 255.

β. Série inconnue.

367 αὐχ-μᾰ-λέ-ο-ς, sâle.
αὐχ-μή, ἡ, sâleté.
Voyez αὐχμηρός n° 209.
368 ῥω-μᾰ-λέ-ο-ς, fort
ῥώ-μη, ἡ, force.

4° Le suffixe primaire est $\frac{\nu\bar{\alpha},\ \nu\eta}{\nu\breve{\alpha}}$.

Devant le suffixe secondaire λό- qui suivi du suffixe $\frac{o}{\varepsilon}$ prend la forme λέ- le suffixe primaire paraît sous la forme νᾰ.

369 ἰσχ-νᾰ-λέ-ο-ς, maigre, frêle ;
* ἰσχ-νη dans le dénominatif ἰσχ-νά-ω, être maigre.
370 κερχ-νᾰ-λέ-ο-ς, rauque ;
* κερχ-νη dans le dénominatif κερχ-νά-ω, être rauque.
Cfr. κέρχνη, κερχνηΐς, oiseau à la voix rauque, crécerelle.
371 ὀκ-να-λέ-ο-ς, paresseux ;
ὀκ-νή, paresseuse.
Voyez ὀκνηρός n° 173.
372 στυγ-νᾰ-λέ-ο-ς, odieux ;
στυγ-νη, odieuse.
Voyez στυγερός n° 95.
373 ὑπ-νᾰ-λέ-ο-ς, dormeur ;
* ὑπ-νη dans le dénominatif ὑπ-νά-ω.
Voyez ὑπνηλός n° 198.

5° le suffixe primaire est $\frac{τᾰ,\ τη}{τᾱ}$.

Devant le suffixe secondaire λό- qui suivi du suffixe $\frac{o}{ε}$, prend la forme λέ-, le suffixe primaire paraît sous la forme τᾰ.

α. Série — ε, ο.

374 λεπ-τα-λέ-ο-ς, mince ;
λεπ-τή, mince.
Voyez λεπρός n° 23.

375 ῥευσ-τα-λέ-ο-ς, qui coule ;
ῥευσ-τή, qui coule.

β. Série inconnue.

376 ὀπ-τα-λέ-ο-ς, rôti ;
* ὀπ-τη dans le dénominatif ὀπ-τά-ω, rôtir.

6° Le suffixe primaire est $\frac{εν}{ν}$.

Lorsque le suffixe secondaire accentué λό, qui suivi du suffixe $\frac{o}{ε}$, parait sous la forme λέ-, vient s'ajouter à un thème formé au moyen du suffixe primaire $\frac{εν}{ν}$, ce suffixe primaire se dégrade, prend la forme ν ; ν devenant nasale sonante devant λέ- produit le phonème α.

Le thème primaire en $\frac{εν}{ν}$ se rencontre soit dans un verbe en -αίνω soit dans un thème nominal. Il peut aussi ne pas se rencontrer en fait.

α. Série — ,ε, ο.

377 πενθ-α-λέ-ο-ς, lamentable ;
πενθ-αίν-ω, se lamenter.
πενθ-ν̥- { -λέ-ο-ς / -ίω,
Cfr. ἔ-παθ-ον * ἐ-πν̥θ-ον, πέ-πονθ-α.

378 σμερδ-α-λέ-ο-ς, terrible ;
Cfr. lat. *mord-ēre.*

β. Série inconnue.

379 ἀζ-α-λέ-ο-ς, brûlé ;
ἀζ-αίν-ω, brûler.
Voyez ἀζαλέος n° 335.

380 ἀυ-α-λέ-ο-ς, desséché ;
ἀυ-αίν-ω, dessécher.
Cfr. ἀυ-ον-ή, ἡ, sécheresse.

381 θαμβ-α-λέ-ο-ς, étonné ;
θαμβ-αίν-ω, être saisi d'étonnement.

382 ἰσχ-α-λέ-ο-ς, desséché ;
ἰσχ-άιν-ω, dessécher.

383 καγκ-α-λέ-ο-ς, sec ;
καγκ-αίν-ω, dessécher.
Cfr. κάγκ-αν-ο-ς, sec.

384 κερδ-α-λέ-ο-ς, lucratif ;
κερδ-αίν-ω, gagner.

385 λυσ-α-λέ-ο-ς, λυσσ-α-λέ-ο-ς, furieux, enragé ;
λυσ-αίνω, λυσσ-άιν-ω, être furieux, enragé.
Voyez λυσαλέος n° 349.

386 μυδ-α-λέ-ο-ς, humide ;
μυδ-αίν-ω, humecter.

387 νηφ-α-λέ-ο-ς, sobre ;
νηφ-αίν-ω, être sobre.
Voyez νηφαλός n° 319.

388 ὀζ-α-λέ-ο-ς, qui a des branches, noueux ;
ὄζ-αιν-α, ἡ, ozène, polype.

389 ὀιδ-α-λέ-ος, gonflé ;
ὀιδ-άιν-ω, être gonflé.
Voyez ὀιδαλέος n° 350.

390 ῥυσ-α-λέ-ο-ς, ridé ;
ῥυσ-αίν-ω, rider.
Voyez ῥυσαλέος n° 355.

391 ὑδ α-λέ-ος, aqueux ;
Cfr. sanscrit *ud-an-*.
Voyez ὑδαρός n° 321 et ἀν-υδρός n° 7.

7° Le suffixe primaire est $\frac{\mu\epsilon\nu}{\mu\nu}$.

Devant le suffixe secondaire λό- qui, suivi du suffixe $\frac{o}{\epsilon}$,

prend la forme λέ- le suffixe primaire se dégrade et paraît sous la forme μν ; ν devenant nasale sonante devant λέ, ce suffixe primaire dégradé devient μα.

α. Série — ,e, o.

392 ἰγ-μα-λέ-ο-ς, ἰκ-μα-λέ-ο-ς, humide ; ἰκ-μν̥ { λέ-ο-ς / ιω.
ἰκ-μαίν-ω, humecter.
Cfr. sanscrit *sêka-s.*

β. Série ᾰ ; ᾱ, η ; ω.

393 θαυ-μα-λέ-ο-ς, étonnant ;
θαυ-μαίν-ω, regarder avec étonnement. Rac. θᾰF.

γ. Série inconnue.

394 αἱ-μα-λέ-ος, sanglant ;
ἅι-μα, τὸ, sang.
395 δει-μα-λέ-ο-ς, craintif ;
δει-μαίν-ω, craindre.
396 ἐυγ-μα-λέ-ος, suppliant ;
ἐυγ-μάιν-ω, supplier.
397 λι-μα-λέ-ο-ς, affamé ;
λι-μαίν-ω, être affamé.
Voyez λιμηρό-ς n° 158.
398 ση-μα-λέ-ο-ς, qui donne des signes ; épithète de Ζεύς.
ση-μαίν-ω, faire des signes.

8° Le suffixe primaire est $\frac{\text{F}\epsilon\nu}{\text{F}\nu}$.

Devant le suffixe secondaire λό- qui, suivi du suffixe $\frac{o}{\varepsilon}$, paraît sous la forme λέ-, ce suffixe primaire se dégrade et devient Fν ; ν devenant nasale sonante devant λέ- il vient Fα et le F intervocalique tombant il reste -α-.

399 πῑ-α-λέ-ο-ς, gras, fertile ; * πι-Fα-λέ-ο-ς * πῑ-Fν̥-λέ-ο-ς ;
πῑ- αίν-ω, rendre gras, * πῑ-Fαίν-ω * πῑ-Fαν-ίω * πι-Fν̥-ίω.
Cfr. πῑ-ων, * πῑ-Fων ; sanscrit *pī-va-rá-* * *pī-vn̥-rá-.*
Voyez πιαρός, πιαλός n° 326, πιερός n° 119.

ANNEXE.

De ces formes en -α-λέ-ο-ς dans lesquelles l'ᾰ est ou bien, le degré faible du suffixe nominal $\frac{\bar{\alpha}, \eta}{\breve{\alpha}}$, ou le phonème produit par la nasale sonante, il s'est comme dégagé un suffixe -αλέο-ς qui a fourni les formes analogiques suivantes :

400 αἰθαλέο-ς, brûlant. Voyez ἰθαρός nº 316.
401 ἀργαλέο-ς, pénible.
402 ἀυσταλέο-ς, sec.
403 γηθαλέο-ς, joyeux.
404 γηραλέο-ς, vieux.
405 ἐρευθαλέο-ς, rouge. Voyez ἐρυθρός nº 9.
406 ἠκαλέο-ς, doux, paisible.
407 θηγαλέο-ς, aiguisé.
408 ἱππαλέο-ς, équestre.
409 νηχαλέο-ς, nageant.
410 νουσαλέο-ς, maladif. Voyez νοσηλός nº 166 et νοσερός nº 77.
411 ὀρταλέο-ς, rapide. Voyez ὀτρηρός nº 206.
412 ῥιγαλέο-ς, transi. Voyez ῥιγηλός nº 191.
413 ῥιμφαλέο-ς, rapide.
414 τρυχαλέο-ς, usé.
415 ψευδαλέο-ς, faux. Voyez ψυδρός nº 22 et ψεδυρός nº 274.
416 ὠκαλέο-ς, rapide.

EMILE COEMANS.

LE TEMPLE RECONSTRUIT PAR ZOROBABEL

REMARQUES PRÉLIMINAIRES.

Dans une série d'articles, publiés dans le *Muséon* (1), sous le titre inscrit en tête du présent travail, un orientaliste français, Monsieur Imbert, a entrepris d'examiner s'il est permis d'identifier le personnage de Sheshbaççar, mentionné dès le début du 1er Livre d'Esdras, avec Zorobabel, un autre personnage important, dont il est question dans ce même livre, et auquel on attribue communément l'œuvre toute entière de la reconstruction du temple à son retour de la captivité babylonienne.

M. Imbert traite cette question avec beaucoup d'ampleur et de façon à donner à son travail le caractère d'une Étude sur les six premiers chapitres du livre d'Esdras.

L'examen approfondi, auquel il se livre, le conduit à ce résultat, inéluctable selon lui, qu'on ne peut pas identifier les deux personnages de Sheshbaççar et Zorobabel, eu égard aux données bien comprises du livre d'Esdras.

D'après 1, 8 Sheshbaççar se trouvait à la tête de la première caravane de captifs juifs, auxquels Cyrus permit, dans la 1re année de son règne, de retourner dans leur pays, tandis que, d'après M. Imbert, Zorobabel fut contemporain de Darius II, dit le bâtard, le fils d'Artaxerxès I, et était encore en vie la 6me année de Darius II, qui coïncide avec l'année 418 av. J. Ch. Si l'on rapproche cette date de la 1re année de Cyrus, qui tombe en l'année 537 on voit aussitôt que l'identification de Zorobabel avec Shesbaççar mènerait à faire attribuer au premier une longévité tout à fait improbable.

Conformément au résultat, qu'il considère comme acquis, de la non-identité de ces deux personnages, dont l'un aurait com-

(1) Voir Museon, T. VII, nº 1 pag. 77 svv ; nº 2, pag. 221 svv ; nº 3 pag. 302 svv ; nº 5 pag. 584 svv, et T. VIII, nº 1, pag. 51 svv.

mencé la reconstruction du temple tandis que l'autre l'aurait achevée, après plus d'une interruption des travaux, M. Imbert procède ultérieurement à la classification chronologique du contenu des six premiers chapitres du livre d'Esdras.

Les évènements qui y sont consignés, comprennent selon lui tout l'espace de temps qui va de la 1re année de Cyrus à la VIme de Darius II.

Nous avons pensé que cette nouvelle hypothèse, présentée par son auteur avec non moins d'érudition que de talent, méritait d'être examinée de près et qu'il y avait lieu de contrôler les titres, dont elle se prévaut, pour vouloir se substituer à l'opinion en vogue, d'après laquelle Sheshbaççar et Zorobabel seraient un seul et même personnage, et le Darius et l'Artaxerxès du livre d'Esdras respectivement Darius 1er, fils d'Hystaspe, et Artaxerxès 1er, dit Longue main.

Force nous est d'avouer, après un mûr examen des arguments produits par M. Imbert, qu'il n'y a pas lieu d'abandonner l'ancienne opinion pour la sienne. Nous croyons que le lecteur se ralliera à notre sentiment quand il aura examiné de concert avec nous les titres respectifs des deux opinions en présence.

Dans la présente étude nous produirons d'abord les données qui plaident en faveur de l'identité de Sheshbaççar et de Zorobabel. Ensuite nous examinerons les arguments produits par M. Imbert contre cette identification. Enfin nous ferons voir que dans notre hypothèse toutes les données du livre d'Esdras se concilient parfaitement avec la chronologie telle que la suppose la double identification de Zorobabel avec Sheshbaççar ainsi que du Darius et de l'Artaxerxès mentionnés dans ce livre avec Darius 1er et Artaxerxès 1er.

§ I.

Preuves de l'identité des deux personnages de Sheshbaççar et Zorobabel.

On comprend difficilement en présence des données, fournies par le 1er Livre d'Esdras au sujet de Sheshbaççar et Zorobabel, comment certains critiques ont pu nier ou simplement

mettre en doute l'identité de ces deux personnages. (1) Leur identité nous est, en effet, présentée dans la 1re partie de ce livre avec une évidence telle que nous ne pouvons comprendre ce doute.

C'est ce que nous allons faire voir.

Et d'abord le passage 1, 11 nous signale Sheshbaççar comme le chef des Juifs, auxquels est concédé le retour dans leur patrie par l'édit de Cyrus mentionné au début de ce chapitre.

C'est à Sheshbaççar que sont remis les vases sacrés, enlevés jadis par Nabuchodonosor au temple de Jérusalem, en vertu des ordres de Cyrus par « le trésorier » royal, qui s'appelait « Mithridate ». (2)

Ensuite il est dit 5, 14 de Sheshbaççar qu'il fut établi par Cyrus « péhah, » c.-à-d. « gouverneur » de la Colonie Juive rentrée dans sa patrie, et plus loin 5, 16 que c'est lui qui posa les fondements du temple et qui en poursuivit la reconstruction.

Or les passages 2, 2 ; 3, 2. 8 ; 4, 3 ; 5, 2 nous montrent Zorobabel non pas seulement comme ramenant les Juifs de la terre de la captivité dans leur patrie (2, 2), mais en outre comme dirigeant leur installation dans Jérusalem et dans la terre de Juda (3, 2), et comme agissant en toutes choses en qualite de gouverneur ou de chef de cette nouvelle communauté (4, 3 ; 5, 2), conformément, est-il dit 3, 7 à l'édit de Cyrus.

Or il n'est fait mention, jusqu'à ce dernier passage et même dans la suite, d'aucun autre édit de Cyrus que de celui mentionné au Chapitre 1. Il est manifeste dès lors que la communauté juive, dont il est question dans les passages allégués, est celle-là même qui retourna dans sa patrie en vertu de cet édit. C'est parmi elle que nous voyons Zorobabel à l'œuvre en qualité de chef en la 2de année, ainsi qu'il est dit 3, 8, de son retour de la captivité. Le personnage, désigné à partir du chap. 2 sous le nom de Zorobabel, apparait donc revêtu vis à vis de la même communauté et à la même époque exactement

(1) L'identité de Zorobabel avec Sheshbaççar est niée aussi par F. de Saulcy, sept siècles de l'histoire Judaïque, 1874. p. 21.

(2) Le titre de « gizbar, » attribué à Mithridate, répond au persan gazabara mot bilingue formé de l'araméen Gaz (ganaz) et du suffixe persan *bara*.

des mêmes qualités, que nous voyons attribuées dans le chap. 1er à Sheshbaççar. D'où il appert que les deux ne sont en réalité qu'un seul et même personnage.

Leur identité résulte en outre de la confrontation du contenu de 5, 2 et de 3, 8 svv. avec le contenu de 5, 16.

C'est qu'en effet Sheshbaççar est désigné dans le dernier passage comme ayant posé les fondements du nouveau temple et comme continuant toujours sa reconstruction. Or dans les deux autres passages la fondation du temple et sa reconstruction ultérieure sont attribuées à Zorobabel. (1)

Dès lors il ne saurait plus guère y avoir de doute que Zorobabel et Sheshbaççar ne soient qu'un seul et même personnage désigné sous deux noms différents.

Sheshbaççar est, d'après Keil, (2) le nom donné à la Cour de Cyrus à Zorobabel. Ainsi Daniël et ses compagnons reçurent également de nouveaux noms à la cour du roi Nabuchodonosor. Dan. 1, 7.

Le même exégète observe d'ailleurs avec raison, qu'il y a lieu d'admettre que Sheshbaççar-Zorobabel avait déjà rempli des fonctions publiques sous le règne de Cyrus, car il n'est guère probable, que, s'il n'avait été qu'un simple particulier, ce monarque lui eût jamais attribué la charge de « pèhah » ou de gouverneur. (3)

En tant que revêtu de ces hautes fonctions, Sheshbaççar est décoré également 2 63 du titre de « thirshata. » C'était là un titre conféré aux gouverneurs royaux persans, titre qui était l'équivalent de celui de « pèhah. » C'est ce qui résulte du fait que Néhémie, désigné Néh. 12, 26 sous le nom de « ha-péhah » est appelé Néh. 8, 9 et 10, 2 du nom de « thirshata. » (4)

(1) Nous verrons plus loin § IV comment M. Imbert essaie d'éluder cet argument au moyen de son hypothèse de deux temples, construits l'un sous le règne de Cyrus par Sheshbaççar et l'autre, après la destruction du premier, par Zorobabel, prétendûment sous le règne de Darius II.

(2) Voir Keil, Ezra, p. 411.

(3) Voir le même, ibidem. Pehah a la même origine que Poutishatra pat schah peshah pehah.

(4) Voir le même, ibidem.

§ II.

Examen des arguments produits par M. Imbert contre l'identité de Zorobabel avec Sheshbaççar.

Pour établir son sentiment que Sheshbaççar est un personsage entièrement distinct de Zorobabel et beaucoup plus ancien que celui-ci, M. Imbert fait surtout état de la donnée contenue d'après lui dans le passage 6,14.

Tel que nous le lisons actuellement, ce passage porte ce qui suit : « Donc les Anciens des Juifs bâtissaient et avaient du succès selon la prédiction d'Aggée le prophète et de Zacharie le fils d'Addo : et ils édifièrent et ils construisirent par la faveur du Dieu d'Israël et par la faveur de Cyrus, et de Darius et d'Artahshashta, roi de Perse. »

M. Imbert déclare fautive la leçon actuelle de la fin de ce verset. D'après lui la leçon primitive et la vraie a été certainement celle-ci :.. « et de Darius [fils] d'Artashashta, roi de Perse ».

Au lieu de lire après le nom du roi Darius le mot בַּר, que portait l'original, un copiste aura pris d'après notre critique ce mot pour un simple ו (Vav).

En transformant, au moyen de la substitution proposée du mot « bar », qui signifie « fils », — celui que notre texte actuel nous présente comme un successeur de Darius — en père de ce dernier, le savant auteur arrive à ce résultat, qu'il s'agit dans le passage en question non pas de Darius I, fils d'Hystaspe, qui règna de 521-485 mais de Darius II, le 3me fils d'Artaxerxès I, dit Longuemain (1).

D'après 5,15 la Maison de Jéhovah fut achevée en la 6me année de Darius, c.-à-d. selon M. Imbert de Darius II, laquelle année correspond à l'an 418 avt. J. Ch. Or Sheshbaççar s'était mis en route pour la Palestine en la 1re année de Cyrus comme

(1) Nous suivons dans notre travail la chronologie adoptée par M. de Saulcy dans son Opuscule : sept siècles de l'histoire Judaïque. — Voir pages 18-19.

roi de Babylone, c.-à-d. en 537, donc 119 ans (537-418) avant l'achèvement du temple : par conséquent Sheshbaççar ne saurait pas être identifié avec Zorobabel, sous lequel cette reconstruction fut terminée en l'an 6 de Darius.

Aussi, croyant sa cause définitivement gagnée, M. Imbert s'écrie-t-il triomphalement : « On ne peut rien contre cette proposition qui sépare hardiment ces deux chefs de Juda. Oui, Darius, le maître de Zorobabel, a pour père un roi du nom d'Artaxerxès (1) ».

Voulant présenter à nos lecteurs l'argumentation du savant critique français dans toute sa force, nous nous abstenons pour le moment d'examiner la valeur de ce premier argument.

Nous lui laissons donc la parole pour compléter son raisonnement. Voici en quels termes il produit son second argument :

« Au temps d'Esdras, c.-à-d. très certainement à une époque « postérieure à celle de Zorobabel, le Grand Roi était « Artahshaste » ou, comme la vulgate l'appelle, Artaxerxès. Le « même Monarque permit, dans la 20e année de son règne à « un compatriote d'Esdras, à Néhémie, de reconstruire les « murailles et les maisons de Jérusalem. Soit dans Esdras, « soit dans Néhémie, son nom a l'orthographe spéciale que « nous venons de souligner, transcription remarquable par « l'emploi avant le second thau d'un samech au lieu du shîn « (ארתחשסתא). Lorsqu'on nous parlait, avant Esdras, du roi « Artaxerxès qui prescrivit aux Juifs d'interrompre les travaux « de construction du temple (Ch. IV) il était question partout « d'Artahshashta par deux shîn...

« Si cette circonstance était fortuite, comment expliquer en « plusieurs passages du Ch. IVe ce mode particulier de transcription ? Comment retrouver au Ch. VI, verset 14, ce même « exemple ? N'est-ce pas un signe que l'auteur distingue l'un « de l'autre deux souverains Artaxerxès ? Ne devons-nous pas « reconnaître au V. 14 l'Artahshashta, qui s'est montré si « rigoureux envers les Juifs ? » (2)

Tels sont les deux arguments mis en ligne par M. Imbert et

(1) *Muséon*, loc. cit. p. 227.
(2) Voir *Muséon*, p. 222 et svv.

au moyen desquels il se flatte d'avoir prouvé sa thèse, savoir que Sheshbaççar et Zorobabel sont deux personnages bien distincts et séparés l'un de l'autre par un laps de temps considérable.

Passons maintenant à l'examen de ce double argument.

Nous commençons par le dernier, et nous déclarons de prime d'abord n'éprouver aucune difficulté à reconnaître avec M. Imbert que le roi désigné sous le même nom d'Artahshastra Ch. IV et Ch. VI, 14 est un seul et même roi. Mais nous nous séparons de lui dès qu'il prétend nier l'identité de ce roi avec le prince désigné par Esdras et Néhémie sous le nom d'Artahshasta.

C'est qu'en effet l'argument que notre critique prétend tirer de la différence d'orthographe de ces deux noms ne saurait avoir un certain poids que dans le cas où il serait prouvé que le livre d'Esdras est tout entier d'une seule et même main. Or c'est ce qui n'est pas. Aussi n'est-il pas bien difficile de distinguer les parties de l'ouvrage dûes à diverses mains, bien que l'on considère Esdras comme le compilateur de ces parties, et comme l'auteur du Ch. VII et suivants (1). Or il se fait que le Ch. IV à partir du V. 7 ainsi que les Chapp. V-VI, 15, c.-à-d. la partie écrite en araméen et dans laquelle le nom du roi de Perse est orthographié « Artahshashta » avec deux shîn, sont attribués et à bon droit par plusieurs exégètes à un auteur autre qu'Esdras. Cet auteur, écrivant en araméen a suivi une autre orthographe que ce dernier, qui, écrivant en hébreu, remplaça le 2e shîn par un samech. Ce n'est donc là qu'un simple phénomène de différence de dialecte, tout comme dans l'histoire de « Shibboleth » que les Ephraïmites prononçaient « Sibboleth. »

La conclusion, tirée par M. Imbert de ce phénomène d'orthographe, savoir que sous cette double forme de nom il ne s'agit pas d'un seul et même roi Artaxerxès, manque donc de fondement.

Passons maintenant à la correction que M. Imbert prétend faire à la partie finale du V. 14 du Chap. IV.

De prime abord se dresse contre cette prétendue correction le fait qu'elle ne s'appuie sur aucun témoignage positif d'un

(1) Voir Cornély, Introductio specialis. Tom. II, 1, pag. 359-363.

codex quelconque ou de quelque version ancienne. Elle a, tout au contraire contre elle la version des LXX et III Esdras VII, 4. Or ce manque de tout témoignage en sa faveur lui est éminemment préjudiciable et la rend même suspecte.

En pareil état de cause, il faudrait que l'auteur de cette correction put prouver d'une façon irréfragable, qu'elle est exigée par le contexte, si non elle ne saurait être considérée que comme un expédient, imaginé par un exégète habile, pour se tirer d'embarras.

Or cette preuve n'a guère été faite par M. Imbert. D'ailleurs, rien ne s'oppose à ce que nous acceptions la finale du v. 14 en question telle que nous la lisons dans le texte original et dans les versions et à ce que nous voyons dans le Darius y mentionné Darius Ier, fils d'Hystaspe, et dans Artahshashta Artaxerxès Ier, surnommé longue-main, fils de Xerxès Ier et petit-fils de Darius Ier.

Et de fait, s'il est constaté d'une part par le livre d'Esdras même qu'à un moment donné de son règne, Artaxerxès fit faire défense aux Juifs de continuer la reconstruction de la ville de Jérusalem (IV, 7-23), d'autre part le ch. VII nous montre ce même roi, envoyant à Jérusalem Esdras, chargé d'or et d'argent pour le temple déjà reconstruit, ainsi qu'il résulte du v. 16 de ce même chapitre.

Qui ne comprend pas dès lors que, tout en ayant fait opposition au début de son règne à la reconstruction de l'*enceinte fortifiée* de Jérusalem, le roi Artaxerxès Ier a pu en sa 7e année agir en faveur du *temple* déjà reconstruit de la façon mentionnée ch. VII et pouvait être associé, par conséquent, à Cyrus et à Darius Ier comme ayant favorisé l'édification du temple ?

Le contexte du livre n'exige donc guère la correction proposée par M. Imbert.

(*A continuer.*) FL. DE MOOR.

Les langues K'oik'oi et Môtu.

Le monde philologique a perdu naguère un savant de premier ordre, qu'on a toujours regardé comme le Nestor de la science comparée des langues. Je fais allusion à la mort de M. le Professeur Pott, qui a eu lieu à Halle en Saxe, le 6 juillet dernier. Ce qui distinguait le Prof. Pott de la majorité des philologues de sa valeur, c'était la juste estime et la curiosité scientifique avec laquelle il étudiait les langues sauvages et passagères, et l'importance qu'il attachait à ce genre de langage pour éclaircir les problèmes obscurs et difficiles du parler humain. Ainsi Prof. Pott savait passer un temps notable parmi les Bohémiens afin de s'assurer de la nature des affinités de leur langue. C'est à la mémoire de ce savant que sont dédiées les considérations suivantes sur deux langues barbares.

Ce que nous allons étudier ce sont le K'oik'oi et le Môtu. Le K'oik'oi est une langue riche, capricieuse, variée, presqu'illimitée. Le Môtu est une langue synthétique et compliquée.

Nous ne formulons, dit-on, les lois de la nature que telles qu'elles existent dans l'état actuel. C'est vrai, mais la forme actuelle des langues K'oik'oi et Môtu est telle qu'on peut vérifier en elle la grande loi de l'esprit humain, c'est-à-dire, la loi de la marche de la synthèse à l'analyse, du concret à l'abstrait. « Des hommes grossiers, dit Turgot, ne font rien de simple. Il faut des hommes perfectionnés pour y arriver. » M. Renan est arrivé de son côté au même résultat. « La langue de l'enfant, en apparence plus simple, est en réalité plus compréhensive et plus resserrée que celle où s'explique, terme à terme, la pensée de l'âge mûr. Les linguistes ont été surpris de trouver chez les peuples, qu'on peut regarder comme primitifs, des langues synthétiques, riches, compliquées, si compliquées même que c'est le besoin d'un languáge plus facile qui a porté les générations postérieures à analyser la langue des ancêtres. »

Loin d'échapper, pour ainsi dire, aux investigations du chercheur linguiste, les origines Hottentotes se manifestent avec une évidence qui se transmet à peu près d'âge en âge. Quand les navigateurs européens et surtout les Hollandais firent connaissance du Cap de Bonne Espérance ils y trouvèrent des hommes qui possédaient des troupeaux de bétail, brebis et chèvres, et qui se montraient très bienveillants envers les étrangers. Leur langue présentait un phénomène si curieux en raison des sons durs et faucaux que les Hollandais les appelèrent *Hottentots*. Mais les anciens Hollandais ne savaient pas que les susdits Hottentots ne forment qu'un fragment d'une race répandue au loin et dont l'autre partie se divise en de nombreuses tribus, qui diffèrent totalement entre elles quant au langage, et n'ont qu'une seule relation phonétique dont les *clicks* forment l'essentiel. Certes, la langue de cette branche est toute autre chose que celle du groupe d'hommes que les Hollandais connurent en premier lieu. Tandis que les Hottentots s'appellent *K'oik'oi*, c'est-à-dire, hommes des hommes, hommes par excellence, ils nomment les autres tribus *Sâ*, (les *Songua* des Cape Records.)

Cette race jaune, formée de ces deux branches, habitait jadis la plupart des terres du Sud de l'Afrique, au moins le territoire sud des rivières Kunéne et Zambèse. Le terme Hottentot peut s'appliquer à la race toute entière, tandis que les deux familles s'appelleraient plutôt, chacune par son nom indigène, c'est-à-dire K'oik'oi, le Hottentot proprement dit et Sân ou hommes de bois (boschiman). L'interpretation de ce mot n'est pas certain, mais on dit avec probabilté qu'il dérive de la racine *Sâ*, habiter, demeurer ; Sân serait alors « les Aborigènes. »

Les Sân sont chasseurs, les K'oik'oi sont nomades, fermiers, cultivateurs de bêtes à cornes et de brebis. Au point de vue linguistique les « clicks », certains sons gutturaux et quelques racines verbales sont ce qu'ils ont de commun. Les langues diverses des Boschimans pour autant qu'on les connait, diffèrent l'une de l'autre autant qu'ils le font des idiomes K'oik'oi. Cette variété linguistique doit être attribuée à leur naturel vagabond et à leur vie errante. La liberté sans contrôle, l'extrême indétermination constituent toujours un des traits distinctifs de la langue des premiers hommes. La tendance indis-

pensable et constante à arriver à plus de clarté, à la simplification instinctive, y manque presque complètement.

Les K'oik'oi ou Hottentots nomades ont tous le même idiome qui se divise en branches aussi numéreuses que les tribus. Cependant, les particularités idiomatiques ne sont pas très prominentes, et l'on peut dire que ce qu'il y a de spécial et presque de fortuit dans ces phénomènes n'empêche point qu'un Gei // K'an ou ‡ Auni ou // Habobe de Great Namaqualand et les ‡ Nûbe de Ovambóland, ou bien les Gei ‡ nam des Kalihari du Nord-Ouest s'entretiennent facilement avec les habitants des K'amies Bergen et avec les ! Koras et Griquas de Griqualand Ouest et de l'Orange Tree State.

Considérée au point de vue de la forme, la langue K'oiK'oi est agglutinative, complètement sans forme ni suffixe. Le nom et le verbe identiques, ne peuvent se déterminer dans la phrase que par des éléments pronominaux. Cet idiome montre partout une tendance marquée à accumuler l'expression des rapports autour de la racine essentielle. Il sépare l'attribut du prédicat, le sujet de l'objet pour la plupart par la position dans la phrase. En effet, c'est le penchant à souder en un tout compacte ce que plus tard on s'est contenté de juxtaposer. Comme il n'y a pas de pronom relatif en K'oiK'oi la proposition suivante :

« Le bœuf qu'ils avaient vu dans Hoak'anas les précédait » ne se peut exprimer que par : Voir-bœuf-le-Hoak'anas-dans ils-vu-le-marchait-en-avant.

(Mû-re goma-b !hoa-k'a-!nas !na gu gje mû-b gje ei-ei-ba-gu).

Un fait distingue les K'oiK'oi de tous les tribus Boschimanes et indique l'état supérieur de leur développement intellectuel même avant de sortir du foyer primitif ; c'est le pouvoir de former des expressions abstraites au sujet d'une réalité concrète. Voici une liste de mots de ce genre :

ĩsib forme, taille, couleur ; *ĩsa* beau ; *ĩ* éclaircir, paraître.

|nám |nam aimer ; *|nams* amour ; *|nam |nám-sa* aimable.

‡ *ani* tailler ; ‡ *eĩs* (= ‡ anis) pensée ; ‡ *eĩ* penser ;
‡ *eĩ* ‡ *eĩ-sen* considérer ; ‡ *eĩ* ‡ *eĩ-sen-s* perception.

A oui ; *ama* vrai ; *amab* vérité ; *amasib* véracité.

|â être aigu ; *|am* point, fin ; *|am-o* sans fin, éternel ;
|amosib l'infini.

|k'om avoir pitié ; *|k'oms* la charité.

|u oublier ; *|ŭ* pardonner.

‡ *k'aba têku*, méchant ; ‡ *k'abasib* méchanceté ; ‡ *k'â* refuser.

zã sentir ; *zãb* sentiment ; *zã |k'a* se condouloir ; *zâ |k'asib* condoléance.

! Anu propre, net ; *anuk'a* pur, sacré ; *anusib* sainteté.

Nulle langue Boschiman ne possède autant de synonymes pour ces sortes d'idées. De plus, le pouvoir d'abstraction de l'idiome K'oiK'oi se manifeste d'une manière remarquable dans le grand nombre de termes désignant la *couleur* (1). Or, il est permis de dire que l'on n'entrevoit pas à l'horizon intellectuel des K'oiK'oi l'ombre que M. le Prof. F. Müller y place quand il dit :

« Da die Sprache nicht im Stande ist ein Nomen unbestimmt zu fassen (wie unsere « Pferd, kind »), sondern jedes Nomen, falls es nicht als Prädicat in der dritten Person (gleich einem prädicativ gebrauchten Adjectivum) zu fassen ist, mit dem Zeichen der Person, des Geschlechtes und der Zahl ausstatten muss, so ersieht man, wie bei dieser streng individualisirenden Auffassung der Sprache jeglicher Weg *zur Bildung der Begriffe im vorhinein abgeschnitten ist.* »

Ce n'est pas en effet dans la diversité des races seulement mais dans la différence d'occupation et d'habitude des hommes de la même race qu'il faut chercher les causes les plus efficaces de la diversité des idiomes. Qu'on ne s'étonne pas de rencontrer de si grandes variétés de caractère entre des idiomes au fond identiques ? « L'esprit fait la langue, et la langue à son tour sert de formule et de limite à l'esprit ». Quelque hardie que puisse paraître au premier coup d'œil l'assertion que les K'oiK'oi sont un peuple vraiment poétique et religieux il faut, avant de la repousser, bien considérer le chant suivant — qui est aussi une prière — adressé à Zuni // Goam, la déité suprême :

Zûi // Goam !	Toi, Zûi // Goa !
Abo îze !	Père des Pères !
Sidi îze !	Toi, notre Père !
/Nanuba /avire !	Qu'il plaise beaucoup !

(1) Voir l'ouvrage de M. Theoph. Hahn : *Tsuni-// Goam*, p. 26.

Ên k'una ûire !	Qu'il te plaise que les troupeaux vivent !
Êda sida ûire !	Laisse nous vivre, s'il te plait !
‡ k‘abuta gum goroö !	Je souffre beaucoup !
// Gâs k'ao !	De soif !
! As k'ao !	De faim !
Êta k'urina amre !	Que je mange du grain !
Sazgum k'ave sida îzao ?	N'es-tu pas notre père ?
Abo îzao !	Père des pères !
Zûi // Goaze !	O Zûi // Goa !
Êda sida ganganzire !	Que nous te louions !
Êda sida // k‘ava / k‘aizire !	Que nous te donnions de retour (te bénissions !)
Abo îze !	Père des pères !
Sida !K‘uze !	Toi, notre Seigneur !
Zûi // Goaze !	Zûi // Goa !

Que d'éclat riant de lumière dans le musée primitif du penser et du croire humains : l'U‘sas et l'Hios des K‘oiK‘oi ! Certes, cette prière est un des plus précieux bijoux de l'écrin de la foi primitive.

Zuni // Goam signifie le matin rosé, l'Aurore ; c'est un exemple remarquable d'une fleur de foi préservée dans le jardin des plantes du langage, après être élevée pour briller longtemps invisible !

En passant à la race papuane nous pouvons maintenant analyser les dialectes de New Guinea, c'est-à-dire le Môtu de Port Moresby et le Mafôr de Doré Bay. S'il est permis de juger par le Mafôr, les langues papuanes diffèrent tout-à-fait des mélanésiennes et malayo-polynésiennes

Ils manquent, par exemple, de l'accord littéral des pronoms possessifs suffixés, et quoique le dictionnaire Môtu soit est-polynésien, la grammaire est papuane tout entière. On parle le Môtu non seulement à Port Moresby mais aussi à Pari, Borebada, Lealea, et Manumanu. Avec des variétés de prononciation locale c'est aussi la langue des habitants de Delena, Boera, Tatane, Vabukori, Tupuselei, Kaile et de Kapakapa.

Quant au substantif et au verbe, le premier, s'il n'est pas primitif comme *âu* arbre, *nadi* pierre, se forme du dernier par *i* préfixé, *ilapa* épée, de *lapaia* frapper ; *ikoko* clou, de *kokoa* clouer. Lorsque le nom est l'agent *tauna* est ajouté : *kaha*

assistér, *ikahana tauna* compagnon. Du verbe *dibagani* tenter, on forme le substantif par le préfix *he*, tandis que du verbe *doko* finir, le substantif se forme par le suffix *na*.

Le pluriel se forme de manières différentes. On peut doubler une syllable (*mero*, *memero*) ; ou bien ajouter *dia*, le suffixe pronominal de la troisième personne plurielle (*tau*, *taudia* homme, hommes). Quelquefois on détache une ou deux syllables (*tauhau*, jeune homme, *uhau* jeunes hommes) ; *haniulato* fille, *ulato* filles.

Pour exprimer le cas on emploie des prépositions et suffixes. Ainsi les suffixes *na* singulier et *dia* pluriel font le génitif de relations de famille et de membres du corps :

Mero sinana garçon mère sa = la mère du garçon.

Lohiabada aena chef jambe sa = la jambe du chef.

Quand on parle d'armes, de propriété et de biens-fonds *ena* s'emploie après le substantif principal. Par exemple :

Kekeni ena dabua fille son habillement = l'habillement de la fille.

Hanua taudia edia rumadia village hommes leurs maisons = les maisons des paysans.

Le datif s'exprime par *ena* placé après le substantif ou bien *ana* s'il s'agit de la nourriture :

Bigu tamada ana banana notre père sa = la banana est pour le père.

Le Môtu manque des particules ; d'où il résulte que le sens est parfois rendu d'une manière louche ou obscure. Cependant, au point de vue idéologique l'arrangement a beaucoup d'intérêt pour l'étudiant du langage. « Il Jérusalem voyage faisait, il villes et villages traversait, il les enseignait allait » est la traduction littérale de St. Luc. 13,22 (1).

Le redoublement s'emploie d'une manière remarquable. Au lieu d'augmenter il diminue. *Kekeni* fille, *kekenikekeni* petite fille. Tous les adjectifs indicatifs de la couleur se redoublent. *Kurokuro* blanc ; *Koremakorema* noir.

Il y a deux sortes de pluriel, l'inclusif et l'exclusif. *Ita*, par exemple, signifie « nous » lorsque la personne interpelée y est comprise ; si cette personne n'est pas comprise c'est *ai*.

A l'égard du verbe, il se présente pour l'ordinaire sous sa

(1) Voir l'ouvrage de M. Chalmers : Môtu Grammar.

forme simple comme dans *gini* se tenir debout, *noho* s'asseoir. La personne ne s'exprime pas par changement du verbe même mais par le pronom et ou une voyelle ou une particule se mettant entre deux.

Lau na diba	Je connais
Oi o diba	tu connais
Ja e diba	il connait
Ai a diba	nous (exclusifs) connaissions
Ita ta diba	nous (inclusifs) connaissions
Umui o diba	vous connaissiez
Idia e diba	ils connaissaient.

De même le temps se marque par des particules placées immédiatement avant le verbe. On exprime le passif quelquefois par le suffixe de la personne qui est le sujet du verbe :

Henao voler	*Henaoa* être volé
Lakatani laisser	*Lakatanigu* « je suis laissé » On me laisse.

Quelquefois par le verbe auxiliaire donner, comme dans *Dagedage lau henigu* je suis persécuté, (lit. persécution me donnée à moi).

Pour exprimer la réciprocité on se sert du préfixe *he* et du suffixe *heheni* qui s'attachent au verbe et le font redoubler.

Hebadubaduheheni se mettre l'un et l'autre en colère.

Au lieu du verbe être on se sert en Môtu du pronom et substantif ou adjectif avec une particule verbale comme copule. Par exemple :

Lau vata dika.	Je suis méchant.
Lau baina gorere	Je serai malade.

Le nominatif précède généralement le verbe, comme dans *Mero vata heau* le garçon court. Lorsqu'il s'agit de verbes actifs l'agent précède, suivi de l'objet avec le verbe à la fin. *Lau ia dadabaia* je il battais le. *Ia natuna lau hadikagu*, il son fils je abusait me. Un suffixe substantif est toujours précédé du pronom qui s'accorde. *Idia matadia vata hapapadia* leurs yeux les étaient ouverts les. *Mero idia tohu baine henidia* garçon ils canne à sucre donnera les.

« Causer, » « à cause de » ne s'exprime que de la manière remarquable qui suit :

Ia bigu baduna badu	il bananas colère fâché = il se fâche à cause des bananas.
Idia boroma garidia gadi	ils cochons leur peur en = ils ont peur, crainte des cochons.
Oi lau garigu gari	toi moi peur mon en crainte = vous avez peur de moi.

Le négatif se place entre les deux substantifs, comme dans

Umui idia gaudia basi o gari vous ils peur-leur n'ayez pas peur = n'ayez pas peur de moi !

La sémasiologie du peuple Môtu nous met sur la trace de ses mœurs et de ses institutions primitives. Avoir pitié est avoir mal à l'estomac, car, selon leur psychologie primitive, l'estomac est le berceau des affections. On trahit l'ennemi mais envers les étrangers on se montre généreux. L'homme de vertu est loué tandis que le fainéant et le larron sont méprisés.

D'après les indices idéologiques de M. le Prof. Terrien de La Couperie qui ont beaucoup d'importance pour la philologie, la formule du Môtu est 1. 3. 5. 8. III. 3.

Quelle que soit la portée des inductions principales que l'état actuel de la science nous permet de tirer sur les procédés que le génie du K'oik'oi ou du Môtu a suivis dans la création et le développement du langage et de la pensée, il faut avouer que bien des choses restent et resteront toujours inexpliquées dans les problèmes d'origine. Un fait ne doit pas être oublié : tous les deux sont religieux. Certes, ils ont l'idée définitive de la divinité. Si nous cherchons un archetype théosophique papuan, nous y rencontrons la non-réussite ; il faut admettre un certain principe d'évolution dans l'histoire de la vie religieuse de l'homme. Cependant, le peuple Môtu a une idée élevée de Dieu. C'est *Dirava* Esprit ; *Dirava Kara* religion ; *Dirava urana ura kara* sainteté. C'est Esprit κατ' ἐξοχήν. Or, on peut bien traduire :

Ia Dirava hekisehekise kara nahuàna, ia laueku varavara, mai laueku taihuna, mai laueku sinana.

ὃς γὰρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, οὗτος ἀδελφός μου καὶ ἀδελφή μου καὶ μήτηρ ἐστίν.

HERBERT BAYNES.

CODE MALAIS DES SUCCESSIONS ET DU MARIAGE

EN USAGE DANS L'ILE DE JAVA,

Traduit du Manuscrit 12 ter du fonds malais et javanais de la Bibliothèque nationale de Paris

PAR ARISTIDE MARRE.

TITRE PREMIER.

DES SUCCESSIONS DES PERSONNES DÉCÉDÉES.

Art. 1. — Quand une personne meurt, mari ou femme, qu'il y ait ou non des enfants, le survivant prend le *maskâwin*, le plus ancien bien donné comme apport et qui est à part dans les biens formant la succession.

Art. 2. — Un homme, en mourant, laisse une femme sans enfants ; de son côté il n'a point de parents.

Alors, après que l'on aura prélevé les frais de ses funérailles, le montant de ses dettes, et aussi les legs faits par lui, les biens du mari seront partagés en quatre :

un quart pour la femme,
et trois quarts pour les pauvres.

Art. 3. — Un homme, en mourant, laisse une femme et un ou plusieurs fils, le partage se fait ainsi :

un huitième pour la femme,
sept huitièmes pour les fils.

Art. 4. — Un homme, en mourant, laisse une femme et une fille.

Sa femme obtient un huitième,
Sa fille, la moitié,
et les pauvres trois huitièmes.

Art. 5. — Mais lorsqu'il laisse une femme et deux filles, son héritage se partage ainsi :

Un huitième à la femme,
deux tiers aux deux filles,
et cinq vingt-quatrièmes aux pauvres.

Art. 6. — Un homme, en mourant, laisse une femme et trois filles, le partage se fait ainsi :

Un huitième à la femme,
trois quarts aux filles,
et un huitième aux pauvres

et de même, au prorata, s'il y a un plus grand nombre de filles.

Art. 7. — Mais lorsque les survivants sont la femme, un fils et une fille, alors il y a

Un huitième pour la femme,
sept douzièmes pour le fils,
et sept vingt-quatrièmes pour la fille.

Art. 8. — Il en est de même encore lorsqu'il y a un plus grand nombre de fils et de filles.

Alors un huitième est assigné à la femme,
et la part des fils est double de celle des filles.

Art. 9. — Une femme, en mourant, laisse son mari seul survivant, alors ses biens sont partagés en deux,

Une moitié pour le mari
et l'autre moitié pour les pauvres.

Art. 10. — Une femme, en mourant, laisse son mari et un fils,

le mari obtient un quart,
le fils obtient trois quarts,

et s'il y a un plus grand nombre de fils, de même, au prorata.

Art. 11. — Une femme, en mourant, laisse son mari et une fille.

Alors il y a un quart pour le mari,
une moitié pour la fille,
et un quart pour les pauvres.

Art. 12. — Une femme, en mourant, laisse son mari et deux filles ;

il y a un quart pour le mari,
deux tiers pour les deux filles,
et un douzième pour les pauvres.

Art. 13. — Une femme, en mourant, laisse son mari et trois filles,

l'héritage se partage en trente-deux :
trois seizièmes pour le mari,
trois quarts pour les trois filles,
et un seizième pour les pauvres.

Le partage se fait de même, au prorata, s'il y a un plus grand nombre de filles.

Art. 14. — Une femme, en mourant, laisse son mari, un fils et une fille ;

On partage en quatre, savoir :
un quart pour le mari,
une moitié pour le fils,
et un quart pour la fille.

Art. 15. — Une femme, en mourant, laisse son mari, un fils et deux filles ;

le mari obtient un quart,
le fils, trois huitièmes.
les deux filles, trois huitièmes,

Le partage se fait de même, au prorata, s'il y a un plus grand nombre d'enfants.

Art. 16. — Une personne, homme ou femme, en mourant, laisse seulement son père et sa mère, on divise en trois :

un tiers pour la mère,
deux tiers pour le père.

Art. 17. — Une personne, en mourant, laisse sa mère, son père et un fils ; on divise en six :

un sixième pour le père,
un sixième pour la mère,
deux tiers pour le fils.

Art. 18. — Si la personne décédée laisse son père, sa mère, un fils et une fille, on divise en dix-huit :

un sixième pour le père,
un sixième pour la mère,
quatre neuvièmes pour le fils,
et deux neuvièmes pour la fille.

Art. 19. — Une personne, en mourant, laisse son père, sa mère et une fille ; on divise en six :

un tiers pour le père,
un sixième pour la mère,
et une moitié pour la fille.

Art. 20. — Pour le père, la mère et deux filles, l'héritage se divise en dix-huit,

un sixième pour le père,
un sixième pour la mère,
et deux tiers pour les deux filles.

S'il y a un plus grand nombre de filles, on partage encore de même, au prorata.

Art. 21. — Si une personne, en mourant, laisse une fille et une petite-fille issue d'un fils, alors ses biens sont divisés en six :

une moitié pour la fille,
un sixième pour la petite-fille,
et un tiers pour les pauvres.

Art. 22. — Et alors même qu'avec une fille, il y aurait encore deux petites-filles, ou plus de deux, le partage se ferait de la même manière, au prorata, et les petites-filles n'auraient pas plus qu'une petite-fille unique, comme dans l'article ci-dessus.

Art. 23. — Une petite-fille dont le grand'père, la grand'-mère, le père et la mère sont morts, obtient de l'héritage de ses grands-parents,

une moitié pour elle,
l'autre moitié est pour les pauvres.

Art. 24. — Mais lorsqu'il y a deux petites-filles, l'héritage se divise en trois :

deux tiers pour les deux petites-filles,
et un tiers pour les pauvres.

Art. 25. — Quelqu'un, en mourant, laisse seulement un petit-fils, alors l'héritage tout entier revient à ce petit-fils.

Art. 26. — Pour un petit-fils et une petite-fille, on divise en trois :

deux tiers pour le petit-fils,
un tiers pour la petite-fille,

et s'il y en a d'autres, on partage de même, au prorata.

Art. 27. — S'il y a une fille et un petit-fils issu d'un fils de même père et de même mère,

la fille a un tiers
et le petit-fils deux tiers.

Art. 28. — S'il y a un petit-fils comme il vient d'être dit, et deux filles, de chaque côté il y a part égale.

Art. 29. — Pour une fille, un petit-fils et une petite-fille, on divise en six :

une moitié pour la fille,
un sixième pour la petite-fille
et un tiers pour le petit-fils.

Art. 30. — Pour deux filles, de mêmes père et mère, avec un petit-fils et une petite-fille, on divise en neuf :

deux tiers pour les deux filles,
deux neuvièmes pour le petit-fils,
un neuvième pour la petite-fille.

Art. 31. — Une personne, en mourant, laisse une fille, une petite-fille et un petit-fils qui ont perdu leur père, alors l'héritage est divisé en six :

une moitié pour la fille,
un sixième pour la petite-fille,
et un tiers pour le petit-fils, issu d'un fils.

Art. 32. — Mais quand les survivants sont deux filles et une petite-fille, avec un petit-fils issu d'un fils, on divise en neuf :

deux tiers pour les deux filles,
un neuvième pour la petite-fille,
et deux neuvièmes pour le petit-fils issu d'un fils.

Art. 33. — Quelqu'un, en mourant, laisse une fille et une sœur issue de mêmes père et mère, ou seulement de même père ; elles obtiennent l'une et l'autre une moitié de l'héritage, mais dans le cas où il y aurait deux filles, alors chacune des héritières aurait un tiers.

Art. 34. — Pour deux sœurs issues de mêmes père et mère et une fille, on divise en quatre :

une moitié pour la fille
et une moitié pour les deux sœurs.

Art. 35. — Pour deux filles de mêmes père et mère et deux sœurs issues de même père et même mère, on divise en six :

deux tiers pour les deux filles,
un tiers pour les deux sœurs,

et l'on partage de même, au prorata, s'il y a un plus grand nombre de sœurs et de filles.

Art. 36. — Un homme, en mourant, laisse une femme, une fille, une petite-fille issue d'un fils, et aussi sa mère et une sœur, on divise alors en vingt-quatre :

un huitième à la femme,
une moitié à la fille,
un sixième à la petite-fille,
un sixième à la mère
et un vingt-quatrième à la sœur.

Art. 37. — Mais si c'est la femme qui est décédée au lieu du mari, alors on divise en treize,

trois treizièmes au mari,
six treizièmes à la fille,
deux treizièmes à la petite-fille
et deux treizièmes à la mère.

Dans ce cas-ci, on ne fait mention ni de frère, ni de sœur.

Art. 38. — Pour un frère issu de mêmes père et mère, et un demi-frère, on divise en six :

cinq sixièmes au vrai frère,
et un sixième au demi-frère.

Art. 39. — Quelqu'un, en mourant, laisse deux frères ou sœurs, issus de même mère mais non de même père, alors on divise en six :

un tiers pour les deux frères ou sœurs,
et deux tiers pour les pauvres.

Art. 40. — Quelqu'un, en mourant, laisse deux frères ou sœurs, issus de même mère et de pères différents, et de plus un frère et une sœur issus de mêmes père et mère, on divise en dix-huit :

un tiers aux deux frères ou sœurs, issus de pères différents,
deux neuvièmes à la sœur
et quatre neuvièmes au frère, issus de mêmes père et mère,

Art. 41. — Une femme, en mourant, laisse son mari et un grand'père, on divise en deux parts égales.

Art. 42. — Un homme, en mourant, laisse sa femme et le grand-père de celle-ci,

la femme obtient un quart,
et le grand' père trois quarts.

Art. 43. — Quelqu'un, en mourant laisse un grand-père et une fille, chacun d'eux obtient une moitié de l'héritage.

Art. 44. — Quelqu'un, en mourant, laisse un grand'père et deux filles, chacun d'eux obtient un tiers de l'héritage.

Art. 45. — Quelqu'un, en mourant, laisse un grand-père ou une grand' mère du côté du père, un fils et une fille, sa succession se divise en dix-huit :

un sixième au grand-père ou à la grand'mère,
cinq neuvièmes au fils,
et cinq dix-huitièmes à la fille.

On partage de même, au prorata, s'il y a un plus grand nombre d'enfants.

Art. 46. — Une femme, en mourant, laisse son mari, un grand-père ou une grand' mère, et un fils ; on divise en douze :

un quart pour le mari,
un sixième pour le grand-père ou la grand' mère,
et sept douzièmes pour le fils.

Art. 47. – Mais s'il y a deux fils, dans ce cas on divise en vingt-quatre :

un quart pour le mari,
un sixième pour le grand-père ou la grand' mère
et sept douzièmes pour les deux fils.

Art. 48. — Une femme, en mourant, laisse une fille et un fils, son mari, un grand-père ou grand' mère ; alors le partage se fait ainsi :

un quart au mari,
un sixième au grand-père ou à la grand' mère,
sept dix-huitièmes au fils,
et sept trente-sixièmes à la fille.

Art. 49. — Quelqu'un, en mourant, laisse un grand-père et une grand' mère du côté paternel ; on divise en six :

un sixième à la grand'mère
et cinq sixièmes au grand-père.

Art. 50. — S'il laisse son grand-père, sa grand'mère du côté paternel et sa grand'mère du côté maternel, alors on divise en six, savoir :

deux tiers au grand-père,
un sixième à la grand'mère, du côté paternel,
et aussi un sixième à la grand'mère, du côté maternel.

Art. 51. — Une femme, en mourant, laisse son mari, son père et un fils, on divise en douze :

un quart pour le mari,
un sixième pour le père,
et sept douzièmes pour le fils.

Art. 52. — Un mari, en mourant, laisse sa femme, sa mère et une fille, le partage se fait ainsi :

un huitième à la femme,
un sixième à la mère,
une moitié à la fille,
et cinq vingt-quatrièmes aux pauvres.

Art. 53. — Un homme, en mourant, laisse deux femmes et un fils, alors on divise en seize ;

un huitième pour les deux femmes,
sept huitièmes pour le fils,

et s'il y a un plus grand nombre de femmes, le partage se fait de la même manière, au prorata.

Art. 54. — Une petite-fille issue d'un fils obtient une moitié de l'héritage de son grand-père ou de sa grand'mère, l'autre moitié tombe en partage aux pauvres.

Art. 55. — S'il y a deux petites-filles issues d'un fils, et un frère issu de mêmes père et mère que la personne décédée, alors chacun obtient un tiers.

Art. 56. — Une sœur issue de mêmes père et mère obtient une moitié, et les pauvres ont l'autre moitié.

Art. 57. — Une femme, en mourant, laisse son mari et deux sœurs, alors on divise en sept :

trois septièmes pour le mari,
et quatre septièmes pour les deux sœurs.

Art. 58. — Deux sœurs issues de mêmes père et mère, et un oncle paternel ont chacun un tiers. S'il y a un plus grand nombre de sœurs, le partage se fait de même, au prorata.

Art. 59. — Une femme, en mourant, laisse son mari, une fille et le maître ou maîtresse qui l'a affranchie ; on divise en quatre :

un quart pour le mari,
une moitié pour la fille,
et un quart pour le maître qui l'a affranchie.

Art. 60. — Un homme, en mourant, laisse sa femme, une fille et le maître qui l'a affranchi ; on divise en huit :

un huitième pour la femme,
une moitié pour la fille,
et trois huitièmes pour le maître qui l'a affranchi.

Art. 61. — Une femme, en mourant, laisse son mari, deux filles et le maître qui l'a affranchie ; on divise en douze :

un quart pour le mari,
deux tiers pour les deux filles,
et un douzième pour le maître qui l'a affranchie.

Art. 62. — Un homme, en mourant, laisse une femme, deux filles et le maître qui l'a affranchi ; on divise en vingt-quatre :

un huitième à la femme,
deux tiers aux deux filles,
et cinq vingt-quatrièmes au maître qui l'a affranchi.

Art. 63. — Enfin dans le cas où feraient défaut jusqu'au dernier, les petits-fils issus d'un fils, les frères issus de mêmes père et mère ou de même père, et tous leurs enfants, les oncles issus de mêmes père et mère ou de même père, s'il n'y a pas de plus proches parents, alors les cousins héritent comme les fils et les filles issus de mêmes père et mère. Il en est ainsi.

TITRE SECOND.

De la demande en mariage et du mariage.

Art. 64. — Si quelqu'un veut demander une fille en mariage, il ne doit le faire qu'avec le plein gré des père et mère de la fille.

Art. 65. — Si la fille n'a plus ni père ni mère, le prétendu est obligé de donner connaissance de ses sentiments aux membres de la famille et de solliciter leur agrément.

Art. 66. — Cet agrément une fois obtenu, c'est la coutume que le fiancé et la fiancée se fassent mutuellement un présent ; si le mariage n'a pas lieu, ce présent fait retour à chacun d'eux.

Art. 67. — Ensuite le père et la mère, ou les membres de la famille délibèrent avec le fiancé sur la fixation du *mas-kâwin ;* il en est donné connaissance à la fiancée.

Art. 68. — Après que l'accord a été fait, le fiancé est tenu, sur la demande de la fiancée, de payer sur le champ le *mas-kâwin.*

Art. 69. — Mais s'il n'est pas en état d'effectuer ce payement, la fiancée peut, si tel est son bon plaisir, donner crédit pour ce *mas-kâwin.*

Art. 70. — Le fiancé est dans l'obligation stricte de donner connaissance de son intention de se marier, à son commandant ou au *penghoulou* à la juridiction duquel il appartient.

Art. 71. — Ensuite le commissaire préposé aux affaires de

l'*islam* demande l'assentiment de son Excellence le Gouverneur Général.

Art. 72. — Puis notification est faite aux *imâm* que le *mas-kâwin* a été payé par le fiancé, ou que le *mas-kâwin* reste comme dette à son compte.

Art. 73. — Les *imâm* et les commandants sont tenus de dresser par écrit procès-verbal de ces circonstances et de toutes autres, et alors il est procédé aux cérémonies du mariage conformément à la coutume.

Art. 74. — Les cérémonies du mariage étant accomplies, mais l'union conjugale non encore consommée, l'on apprend que le mari est affecté d'une maladie de peau, lèpre, psoriasis ou autre ; à cause de cela même il ne peut pas avoir commerce avec sa femme. Celle-ci, quand elle demande séparation, est obligée de donner connaissance de ces faits aux *imâm*, les *imâm* en font part aux commandants respectifs des époux ; après quoi ils se réunissent tous ensemble avec le commissaire de l'islam, et la séparation admise, les commandants consignent par écrit les circonstances de l'affaire. Toutefois, en conformité des anciennes coutumes, les parties ont la faculté, si la décision ne leur semble pas juste, de comparaître par devant le juge, sans qu'il soit nécessaire de s'adresser à personne autre.

Art. 75. — La séparation prononcée, la fiancée est tenue de rendre le *mas-kâwin* au fiancé.

Art. 76. — Si cette maladie apparaît après qu'il y a eu cohabitation entre les époux, il peut encore y avoir lieu à séparation, mais dans ce cas, le *mas-kâwin* reste propriété de la femme.

Art. 77. — Quand cette maladie existe chez la femme, soit avant soit après la cohabitation, le *mas-kâwin* revient à l'homme si la maladie est antérieure à la cohabitation, il reste à la femme si la maladie est postérieure à la cohabitation.

Art. 78. — Si le mari et la femme veulent se séparer, qu'il y ait ou non de justes motifs pour cela, ils peuvent le faire tous deux à l'amiable ; mais le mari est obligé de donner à la femme une somme convenable qui soit en rapport avec la contribution personnelle de celle-ci dans le montant des dépenses faites pour les besoins du ménage.

Art. 79. — Lorsque des époux vivent en querelle et que la femme demande à se séparer, les *imâm* et les commandants des deux parties sont expressément tenus de faire une enquête sur ces querelles, et d'employer tous les moyens possibles pour apaiser leur discorde.

Art. 80. — Mais si la femme ne veut entendre à aucun accommodement, et que le mari ne soit pas disposé à la séparation, alors chacun d'eux est remis à la garde de ses propres parents.

Art. 81. — Ensuite une assemblée des *imâm* et des officiers du kampong est convoquée à l'effet d'en délibérer.

Art. 82. — Là, le différend est l'objet d'une seconde et d'une troisième enquête, et l'on s'efforce par tous les moyens possibles, d'amener la réconciliation des époux.

Art. 83. — Toutefois, si la réconciliation et la paix ne peuvent être ramenées entre eux par les conseils de cette assemblée, alors l'examen de l'affaire est confié, pour en finir, au juge ordinaire.

Art. 84. — La femme, si elle persiste dans sa contestation, donne une valeur double de son *mas-kâwin*.

Art. 85 — Quand le mari veut se séparer, il donne une première fois le *talak* ; au bout de quatorze jours il donne le second *talak*, et à la fin du mois le troisième *talak*. Durant ce temps, le mari est obligé de pourvoir à l'entretien de sa femme.

Art. 86. — Tant que le troisième *talak* n'est pas donné, les époux peuvent encore se réconcilier l'un avec l'autre, sans qu'ils aient besoin d'exposer l'état de leur différend à qui que ce soit.

Art. 87. — Mais, après la remise du troisième *talak*, la séparation doit absolument s'ensuivre. En outre quand le mari veut se séparer sans tant de délais, la coutume l'autorise à donner d'un seul coup les trois *talak* ; mais il faut alors que le mari donne à la femme une maison et son entretien, comme par le passé, jusqu'à ce qu'elle ait eu trois fois de suite ses menstrues, parce que jusqu'à ce moment là, il est interdit à la femme de contracter mariage avec un autre homme.

Art. 88. — Le mari est expressément tenu de donner connaissance aux commandants des deux parties, de sa volonté de se séparer, afin que les dits commandants puissent enregistrer cette déclaration.

Art. 89. — Il n'est pas nécessaire que la femme, pour son entretien, touche l'argent d'une rente constituée par le mari, mais celui-ci doit pourvoir personnellement à cet entretien, à l'aide du produit d'un commerce ou d'une industrie qui convienne à l'homme, suivant la parole du Prophète. (Que Dieu répande sur Lui ses bénédictions et Lui accorde le salut !)

Art. 90. — Quand un mari tombé dans l'indigence est dans l'incapacité de pourvoir à l'entretien de sa femme ; si celle-ci, en vertu de son droit strict, ne veut pas faire crédit à son mari, elle peut demander séparation conformément à l'art. 75.

Art. 91. — Un mari part pour les pays étrangers dans le but d'y faire fortune et laisse sa femme ; il est tenu, en cette circonstance, de donner à sa femme, en présence des personnes de sa famille, une indemnité pour cette séparation, suffisante pour subvenir à ses besoins.

Art. 92. — Si une femme ne veut pas obéir à son mari, celui-ci doit la persuader par de douces paroles, afin de la ramener à de bons sentiments envers lui.

Art. 93. — A la seconde fois, il est permis au mari, si sa femme est encore désobéissante, de lui donner des coups, mais doucement ; il doit bien prendre garde de ne pas la frapper au visage, de manière à y laisser des marques, ou à tout autre endroit du corps, de manière à amener effusion de sang.

Art. 94. — Une femme séparée, si elle est enceinte, doit recevoir de son mari l'entretien nécessaire jusqu'au temps de ses couches, comme aussi le payement des dépenses de son accouchement.

Art. 95. — Cette femme est obligée d'allaiter son enfant pendant trois jours sans aucune rémunération.

Art. 96. — A l'expiration de ces trois jours, le mari est tenu, si la femme le demande, de donner chaque mois tout ce qui est nécessaire à l'entretien de son enfant.

Art. 97. — Si la femme n'est pas disposée à garder l'enfant plus de trois jours, le mari est alors obligé de prèndre lui-même cet enfant.

Art. 98. — Il est permis à un homme, suivant la parole du Prophète, (Que Dieu répande sur Lui ses bénédictions et Lui accorde le salut !) d'épouser quatre femmes, mais seulement à l'homme qui, à une forte inclination pour le sexe féminin,

joint une constitution assez vigoureuse pour donner contentement à ces quatre femmes, et qui possède en outre les moyens de faire face à toutes leurs dépenses.

Art. 99. — Outre ses femmes légitimes, cet homme peut prendre autant de concubines qu'il est capable d'en entretenir.

Art. 100. — Une femme séparée qui a reçu les trois *talak*, ne peut plus revenir à son mari, si elle est restée sans se marier à un autre homme ; mais si elle a reçu les *talak* d'un autre mari, elle peut se remarier avec son ancien mari. Il en est ainsi.

Aristide Marre.

Fin.

CONTRIBUTION A L'EXÉGÈSE DE L'AVESTA.

En présentant aux lecteurs du *Muséon* une interprétation nouvelle d'un des passages les plus difficiles du Vendīdād, je tiens à dire simplement, que je la donne comme une conjecture, dont je ne puis garantir la justesse. Quant a décider, si elle est fausse ou vraie, je m'en remets entièrement à mes maîtres, à qui je dois tout ce que je sais ; il me siérait mal de prétendre que j'ai trouvé l'interprétation véritable, la seule admissible, comme certaines gens aiment à le faire.

FARG. I. 1-3. (SP.) (1).

1. Ahura Mazda dit à Zarathushtra le Saint :
2. J'ai créé, saint Zarathushtra, le lieu (collect.) de nature agréable, en aucun lieu [j'ai créé] de félicité.
3. Car si je n'avais pas créé le lieu de nature agréable — en aucun lieu [j'ai créé] de félicité — tout le monde corporel entrerait dans l'Airyâna Vaêja.

šāiti (vieux persan šiyāti, dans la traduction assyrienne dunku, de la racine דמק être bon, propice, heureux (?), est, ce me semble, un degré plus élevé de bonheur, que rāma.

TRADUCTION PEHLEVIE (2).

1. Ahura Mazda dit à Zarathustra le Saint :
2. J'ai créé, saint Zarathushtra, le lieu de nature agréable, où la félicité n'était pas créée.

GLOSE : [Malgré la circonstance qu'Ormazd n'a pas créé la félicité pour ce lieu] les hommes croient beau le lieu où ils sont élevés et où ils sont nés ; c'est-à-dire je l'ai créé de la nature la plus belle et meilleure (pour les hommes).

3. Car si je n'avais pas créé le lieu de nature agréable — où la félicité n'était pas créée — tout le monde corporel entrerait dans l'Airyâna Vaēja.

GLOSE : Il n'aurait pas pu entrer (c.-à-dire dans Airyâna Vaēja), car il ne se peut pas, que l'on entre d'un Kešvar dans l'autre, sans la permission (des bons esprits). Il y en a qui disent : Cela se peut aussi avec la permision des Dèvs.

asō rāmō dāitīm nōiḍ aojō rāmištām.

Une action primitive est la création de l'agrément du lieu (c.-à-d. l'agrément est dans ce monde depuis la création).

GLOSE : Il y en a qui disent : La source de l'agrément ce sont les bonnes actions (3) (c.-à-d. les bonnes actions entraînent l'agrément).

(1) Voyez aussi la traduction de M. Geiger dans sa Pehleviversion, etc. et de M. Fr. Müller dans la Wiener Zeitschrift. II. 37.

(2) Ma traduction n'est pas littérale, dans tous les détails.

(3) Littéralement : La source de l'agrément est des bonnes actions ; ou,

paoirīm bitīm ; āaḍ ahē paityārem.

C'est la suite : D'abord il (Ormazd) a créé l'œuvre de la loi (1) pour ce lieu. Alors l'œuvre de l'opposition (fut créé par Ahriman) pour ce lieu, aussitôt que la terre céleste fut totalement créée. Il pense à ces deux lieux, à l'un de la création primitive, et à l'autre (qui fut créé) plus tard.

mašimārava šathām haitīm.

Tous les lieux (nommés) plus tard sont deux. Il y en a qui disent : (Il y a) deux (lieux) : ziv*ā*k c'est le lieu, où les hommes ne peuvent pas être (? maši-mārava ?) et r*ū*st*ā*k, c'est le lieu, où les hommes peuvent être.

Il est clair par ce Fargard : Tout ce qu'il énumère ce sont des lieux. Il y en a qui croient l'Itumand un fleuve.

Wesel a/Rh. W. BANG.

La conjecture de M. Bang est des plus plausibles. Elle arrive par un chemin un peu différent à l'interprétation que j'ai donnée de ce passage (Avesta traduit etc. p.). C'est bien ce que prouve l'explication de la glose *nôiṭ aojō rāmis'tām.* = *noiṭ kudaṭ shâitîm.* L'Aryâna vaêja était agréable mais pas d'un bonheur parfait ; autrement tous les êtres s'y fussent rendus, eussent abandonné leur patrie ; c'est la seule explication satisfaisante et qui ne fasse aucune violence au texte. C. DE HARLEZ.

LE SYSTÈME DE M. STICKEL RELATIVEMENT AU CANTIQUE DES CANTIQUES (2).

Dans une savante dissertation publiée naguère à Berlin, M. Stickel nous présente une étude *littéraire* du Cantique des Cantiques.

M. Stickel soutient l'opinion, que le Cantique des Cantiques est un drame proprement dit, destiné à la scène. Cette explication avait été proposée déjà, et grâce à la forme dramatique dans laquelle le livre est écrit, elle avait obtenu les suffrages de certains critiques. D'autres cependant la trouvaient insuffisante et insoutenable. Impossible de découvrir dans le Cantique une suite de scènes où se déroulerait une action dramatique ; aucune lutte de sentiments opposés, point de trame ni de rôle proprement dit ; point de personnages qui agissent en gardant à travers des situations diverses un caractère déterminé : — mais plutôt l'expression vivante d'un

peut-être, et l'agrément est des bonnes actions ; *min*, de, ce nous semble, peut aussi remplacer, bien que non essentiellement, l'*a* priv. des langues indo-celtiques. cp. Farg. XIX. 12 et pour les langues sémitiques Genes. 27, 39 ; Job. 11, 15 ; 21, 9.

(1) L'expression k*ā*r i d*ī*n, si souvent employée, est à peu près synon. de d*ī*n même ; cp. les ἔργα τῆς πενίης de Solon.

(2) *Das Hohelied in seiner Einheit und dramatischen Gliederung mit Uebersetzung und Beigaben, von Dr. Johann Gustav Stickel*, Berlin, Reuther. 1888.

idéal, sous les formes à la fois les plus concrètes et les moins soutenues, se succédant sans liaison, s'échappant au moment où l'on croyait les tenir. A l'envers de ce qui devait avoir lieu dans l'hypothèse du drame, il semble qu'ici la seule chose qui se maintienne d'une manière uniforme, soit l'expression d'un même et unique sentiment, la seule chose au contraire qui change continuellement d'aspect, le caractère de ceux qui l'expriment.

M. Stickel croit avoir trouvé le moyen de supprimer ces difficultés, en supposant que le drame en question comprend une double action dont l'une se déroule indépendamment de l'autre, de façon cependant que les scènes soient habilement mêlées en vue d'un effet de contraste ; il y aurait en réalité deux drames combinés dans une seule composition. Les passages I. 7-8 ; I. 15 — II. 4 ; IV. 7 — V. 1, constituent aux yeux de M. Stickel, en guise d'intermèdes, les scènes d'un drame accessoire, si nous pouvons nous exprimer ainsi, où la représentation des fiançailles d'un berger et d'une bergère serait appelée à mettre plus vivement en relief la malheureuse situation de la fille de Sulam, enlevée par le roi, mais fidèle malgré tout au fiancé dont elle a été séparée, jusqu'au moment où elle triomphe de l'épreuve et arrive à la réalisation de ses vœux.

Cette théorie a, dès l'abord, quelque chose de surprenant, et pour se faire accepter, elle est en devoir d'apporter des raisons péremptoires. On conçoit à peine qu'un auteur dramatique, faisant preuve d'une simplicité extrême dans le développement de l'action, si action il y a, ait pu recourir pour varier quelque peu la scène, à une complication de ce genre. On ne peut s'empêcher de trouver qu'à moins de frais il aurait pu facilement varier davantage ; ainsi p. e. ce n'est qu'au dénouement que l'on entrevoit pour un instant le fiancé de la Sulamite. — Il est inexact, du reste, même suivant l'exposé de M. Stickel, que l'écrivain se montre préoccupé de combler par des intermèdes les intervalles de temps qui séparent les scènes successives d'une même action. A la scène II 8-17 aurait succédé immédiatement la scène III. 1 suiv., appartenant à la même action, malgré l'intervalle d'une nuit ; il y a cependant une scène de nuit VI. 4 suiv. — Et les contrastes? Ici le procédé de M. Stickel semblerait assez justifié, à considérer le tableau qu'il nous trace du sujet. Mais si, au lieu de cela, on s'en rapporte au Cantique lui-même, on constate aussitôt que si l'écrivain avait eu en vue des *effets de contraste*, il n'aurait pu s'abstenir de dessiner plus clairement certaines situations. Ainsi pour ne parler que de la première scène (I 1-6), quoi qu'en dise M. Stickel et malgré le défi lancé à Shakespeare (p. 35), nous croyons qu'il devait être impossible, non seulement aux lecteurs, *mais aux spectateurs*, de rien comprendre à l'histoire de la Sulamite. Il n'y a là pas un mot de l'éloignement du fiancé, pas même un mot de l'enlèvement ou de la détention ; ce n'était certes pas la phrase : « Le roi m'introduisit (הביאני) dans ses appartements », qui pouvait révéler cette triste histoire. Après cela le contraste fourni par la première scène du second drame (7-8) devait être d'un très mince effet, et sans doute les spectateurs n'avaient pu encore sentir le besoin de voir ou d'entendre autre chose.

D'après M. Stickel, au chap. VI v. 10 suiv., viendrait tout à coup se placer une représentation de la première rencontre de la Sulamite avec le train royal. Personne n'aurait pu comprendre la scène en ce sens.

L'hypothèse de la double action a principalement pour but de rendre compte des variations qui s'observent dans la qualification et la description des personnages. Il y a là sans doute un point difficile pour l'interprétation du texte et nous comprenons qu'on ait tenté tous les moyens pour s'en tirer. La nouvelle théorie, à ne considérer que ce côté de la question, rend compte, à la vérité, de ces différences ; mais elle demande d'un autre côté trop de sacrifices pour qu'on puisse la trouver acceptable. Il est à noter toutefois que même au point de vue que nous venons de signaler, M. Stickel doit conserver à tel personnage plus d'un trait, qui selon le principe de son interprétation, aurait dû se rapporter à tel autre. Voyez p. e. d'une part le langage du berger IV. 13 suiv. ; de l'autre, les comparaisons dont se sert le roi IV. 1, 2, VI. 5, 6 ; sans compter que plusieurs comparaisons et expressions sont identiques de part et d'autre.

De plus, on ne parvient pas à se faire une idée de la situation qui est faite à la fille de Sulam ni à s'expliquer sa conduite. Elle est détenue dans les appartements royaux ; — mais elle sort librement la nuit et cela à deux reprises ; il lui eût été loisible d'y introduire son fiancé. — Elle revient librement au palais se constituer captive après les entrevues qu'elle a au dehors et dont elle aurait sans doute mieux profité. Impossible de s'échapper, dit-on, parce que *les murs de la ville* étaient gardés ; oui, mais pas plus sévèrement sans doute que la maison et les appartements du roi ? Il est évident que M. Stickel remplace une difficulté par une incohérence encore plus inextricable. Il n'est pas possible que l'auteur du Cantique ait conçu les choses de cette façon.

Il y a dans la version de M. Stickel quelques passages qui nous semblent inexactement traduits. Au chap III v. 10, il nous semble que l'on fait violence au texte. Si en cet endroit il faut entendre אהבה comme *apposition* à ce qui précède, il faudra en conséquence y voir signifié *l'objet* du désir ou de l'amour. M. Stickel traduit à la vérité : ein *Begehr* von den Töchtern Jerusalems ; mais nous disons la même chose pour le mot allemand : la *chose désignée* par le mot אהבה, *Begehr*, ce n'est point l'affection elle-même qu'éprouvent les filles de Jérusalem, c'est, par métonymie, la chaise nuptiale comme objet de l'affection. Pas moyen d'échapper à cette conséquence. Or, il nous semble impossible en ce cas, de rendre compte de la préposition מן (אהבה מבנות ירושלם). Si, comme M. Stickel expose très clairement sa pensée à la p. 62, אהבה est pris v. 10, au sens objectif, pour signifier que la chaise nuptiale est quelque chose *d'aimable*, de *désirable* pour les filles de Jérusalem (dass das herankommende Appirjon *für* die Töchter Jerusalems *liebsam, erwünscht* sei), ce n'est pas la préposition מן *von*, mais ל *für* qui seule aurait répondu à l'idée de l'auteur. A la p. 175 suiv., M. Stickel voulant justifier son interprétation, appuie sur le fait, que אהבה ne signifie point la personne aimée, mais l'amour lui-même. Que la signification propre de אהבה soit telle, nous l'admettons ; mais M. Stickel lui

aussi, ne doit-il pas nécessairement supposer une métonymie, pour voir désignée sous le nom de אהבה *la chaise nuptiale ?* La chaise nuptiale, dans l'explication de M. Stickel, est désignée sous le nom de אהבה, en tant qu'elle est l'objet de l'affection intérieure ; de même, la personne aimée pourra être désignée sous le nom אהבה en tant qu'elle est l'objet de cette affection. Il règne sur ce point une certaine confusion dans les explications de M. Stickel pp. 175, 178. S'il pense que son interprétation du v. 10 ch. III présente un avantage sur celle qui voit désignée par le mot אהבה *la personne aimée*, et cela à raison de la signification même du mot, nous croyons qu'il se fait illusion ; à cet égard les deux interprétations se trouvent absolument sur le même pied. Mais la seconde rendra compte plus facilement de la préposition מן.

Est-ce à dire que nous acceptions sans réserve la version que l'on donne généralement, p. e. selon le commentaire de C. Kossowicz : *interiora ejus exornata sunt amore* (en note, = *persona amata*) — *e filiis* (sic) *Hierosolymorum ?* (1) — Il y a aussi des difficultés à cette interprétation et M. Stickel les fait bien ressortir. A notre avis, la meilleure manière d'expliquer ce passage difficile, serait d'y voir continuée la description de la chaise nuptiale et de traduire :.... *l'intérieur en est tapissé ; la bien-aimée est une des filles de Jérusalem.* L'absence de l'article s'expliquerait sans trop de peine. Il serait *supposé* dans la description, qu'il s'agit des noces du roi Salomon. Mais cette supposition, tout à fait conforme au contexte (v. 11), serait la négation de toute la théorie de M. Stickel.

Signalons encore le v. 7 ch. II, où nous trouvons une sorte de refrain qui revient encore deux fois : III. 5, VIII. 4. M. Stickel traduit :

Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems,
. . . .
wollet nicht wecken
nicht erwecken *die Liebe* (את־האהבה)
biss dass ihr's gefällt !

L'auteur se refuse également ici, à voir signifiée par le mot אהבה *la personne aimée* comme objet de l'affection ; d'après lui le refrain devrait être mis dans la bouche de la Sulamite, conjurant les dames de la cour de ne point essayer de gagner son cœur au roi Salomon. — Mais le ton seul et les termes employés montrent clairement que la אהבה dont il est question en ces endroits, est pour celle (ou plutôt, comme nous croyons, pour celui) qui parle, un objet de tendresse et non pas de dédain. Il semble évidemment supposé que la אהבה s'éveillera ; le personnage qui parle ne tient pas ce réveil pour impossible ou désagréable. Puis, comment la Sulamite pouvait-elle appeler son amour *éventuel* pour le roi את־האהבה sans aucune détermination ? il n'en avait absolument pas été question ! M. Stickel répondra qu'il faut tenir compte en tout ceci des dispositions des dames, filles de Jérusalem, dont le rôle était favorable au roi et pour qui, en conséquence, il ne pouvait s'agir que de cette affection-là ; mais ne

(1) *Canticum Canticorum* ex hebræo convertit et explicavit Dr. Caj. Kossowicz ; Petropoli, 1879 ; p. 14.

faut-il point tenir compte des dispositions de la Sulamite elle-même, qui est censée tenir ce langage ? — Nous croyons que dans les passages cités, la אהבה est la fille de Sulam. Il est remarquable qu'à chaque fois, le passage fait suite à des paroles de la Sulamite, qui décrivent son repos dans l'union avec le fiancé. Nous avons vu du reste qu'au ch. III v. 10 M. Stickel est obligé de recourir malgré lui à une métonymie du même genre, et au ch. VII v. 7, quoiqu'en dise M. Stickel, il n'y a guère moyen de donner au mot un autre sens que celui que nous lui trouvons II. 7, etc. L'assertion que ce sens ne va pas au contexte III. 5, VIII. 4, pourrait bien provenir uniquemennt de l'idée qu'on se fait du genre de composition propre au Cantique : le *refrain* dont nous avons parlé, dans le contexte où il se présente, ne nous semble pas fait pour la *scène*.

M. Stickel expose et défend son hypothèse avec beaucoup de confiance et de conviction. Elle a certainement le mérite d'être originale et l'auteur a mis beaucoup de perspicacité à lui chercher des points d'appui dans le texte. Malgré cela nous doutons que ce soit le dernier mot sur le Cantique des Cantiques.

Notons pour terminer que l'auteur trouve au ch. VI v. 4, dans l'association des villes de Tirza et de Jérusalem la preuve que le livre date d'avant la construction de Samarie par le roi Omri, donc d'avant 920 ; il voit de plus dans la préséance donnée à Tirza la preuve que l'écrivain appartenait au royaume du Nord.

A. VAN HOONACKER.

COMPTES-RENDUS.

G. BUECHNER *De Neocoria*. Gissac, 1888.

La matière traitée dans cette étude est neuve et intéressante.

Le travail est divisé en 2 parties : la première nous apprend d'une manière générale ce qu'étaient les gardiens des Temples en Grèce (νεωκόροι) la seconde nous introduit dans la véritable matière c.-à-d. la situation des cités grecques qui reçurent des Césars le titre de νεωκόροι.

Les gardiens des temples Grecs avaient plusieurs noms dont deux principaux étaient νεωκόροι ζάκοροι. Leurs fonctions, comme les termes l'indiquent, consistaient à soigner et à garder le temple, à le débarasser de toute souillure, à le tenir digne en un mot de la divinité à laquelle il était consacré.

Bientôt grâce à ces multiples fonctions, qui créaient une sorte d'intimité entre les serviteurs et le dieu, le titre de νεωκόρος acquit une telle importance que des notables en furent honorés.

Dès lors il y eut hiérarchie parmi les νεωκόροι d'un même sanctuaire, les uns conservant toutes les charges, les autres héritant de tous les honneurs. La durée des fonctions différait. De grands services rendus à la cité ou à la province fesaient nommer souvent le citoyen νεωκόρος διὰ βιοῦ.

Les femmes aussi se trouvaient quelquefois préposées à la garde d'un temple; mais le vocable n'a pas de féminin et elles continuaient de s'appeler νεωκόροι ζάκοροι.

Quant à la partie spéciale du travail, l'auteur lui donne une étendue proportionnée à son intérêt.

Au temps, dit-il, où les Césars se virent ériger des autels dans les villes d'Asie, ils leur octroyèrent par un sénatusconsulte spécial, le titre de νεωκόροι.

Quelle situation l'octroi d'une Néocorie fesait-il aux cités, qui en étaient l'objet?

Les sources sont insuffisantes et une solution complète au problème est impossible. En effet nous ne possédons que des monnaies et des inscriptions, les unes contredisant quelquefois les autres. Cependant l'auteur parvient à des résultats déterminés.

Toute néocorie correspondait à l'érection d'un temple. Smyrne p. ex. honorée de 3 néocories éleva successivement 3 temples aux Césars.

Chaque sanctuaire célébrait tous les 5 ans des jeux, dont les frais, souvent fort élevés, étaient couverts parle trésor provincial. Ainsi à Smyrne et à Ephèse, néocores d'Adrien, avaient lieu des Ἀδριανεια Ὀλύμπια; Sardes et Cyzique avaient des Jeux Antoniens Ἀντωνειυίανα.

Comme le titre de νεωκόρος, octroyait certains privilèges, il était fort recherché et les νεωκόροι πόλεις étaient assez nombreuses.

Nous savons quelques noms et quelques dates avec sûreté.

Le volume finit par une Courte notice relative à l'Asiarchat ou pontificat d'Asie.

L'étude très serrée, que l'auteur nous donne ici, a certainement une grande valeur de nouveauté. Elle est pleine de recherches aussi savantes que consciencieuses. Les affirmations n'y sont pas gratuites, comme il arrive trop souvent, mais elles se basent toujours sur l'autorité d'un texte sûr. Elle est donc appelée à combler un chapitre à peu près vide jusqu'ici dans les Institutions Religieuses de l'Empire :

Celui du culte Césarien en Orient. L. Goemans.

* * *

Saggio sulla vita, studi ed opere di Francesco Salvolini come sanscritista, par Antonio Bedeschi (Estr. dagli atti del R. Instituto veneto di scienze, lettere ed arti, Tomo II, serie II).

Voici la biographie d'un savant qui nous reporte à l'âge héroïque des philologies orientales nées au commencement de notre siècle. Salvolini fut le disciple fort apprécié de Champollion le jeune et de Chézy. Il avait commencé ses études à Bologne sous le célèbre Mezzofanti; bientôt il fut en état de suivre avec fruit la direction des hommes célèbres que nous venons de nommer. Salvolini mourut jeune, à 29 ans, laissant plusieurs travaux sur les recherches égyptologiques et la science des langues indo-européennes.

La plupart sont inédits. M. Bedeschi commence, dans cette brochure, l'analyse de « l'Origine dei latini, » non pour en tirer des enseignements, mais pour faire valoir le mérite que cet ouvrage présentait à l'époque où il fut écrit. C'est un noble sentiment de patriotisme qui a poussé M. Bedeschi à entreprendre ce travail et nous lui souhaitons de le terminer aussi heureusement qu'il l'a commencé.

Ph. C.

* * *

Ueber die arische Altertumswissenschaft und die Eigenart unseres Sprachstammes. Akademische Antristsrede, von Dr P. von Bradke, 52 p. in-12, J. Ricker, Giessen.

Dans cette pièce de circonstance le savant professeur trace à grands traits le but et les avantages de l'archéologie arienne. Après avoir décrit les grands facteurs de notre civilisation européenne il insiste avec raison sur l'intérêt tout spécial qui s'attache à l'étude de nos lointaines origines. Cette étude pénible et encore bien incomplète pourra fournir plus tard une image fidèle sinon fort nette de tous les traits intellectuels et moraux de cette grande race arienne qui, maîtresse de l'Europe, de l'Amérique, et de la moitié de l'Asie, tend de plus en plus à dominer — et à élever — les autres races du globe.

Inutile de dire que M. van Bradke a le droit d'être écouté avec respect lorsqu'il expose ses vues, souvent originales, sur des sciences qu'il contribue à faire avancer par ses savants travaux.

Ph. C.

* * *

Le Bouddhisme Japonais. Doctrine et Histoire des douze grandes sectes bouddhiques du Japon, par Ryauon Fujishima, ancien élève de la faculté bouddhique du Hongwanji à Kyoto etc. Paris 1889. 12° pp. XLIII. 160.

M. Ryaoun Fujishima, savant japonais établi à Paris, vient de publier sous le titre énoncé ci-dessus, un ouvrage des plus intéressants sur le Bouddhisme. L'étude de cette religion occupe un grand nombre d'esprits des plus distingués et cela non sans raison, car elle constitue une des formes les plus curieuses et les plus élevées des créations religieuses du génie humain ; outre qu'elle est pratiquée en tout ou en partie par une fraction énorme de l'humanité. Malheureusement il est très difficile aux Européens de se faire une idée exacte des conceptions qui ont germé et se sont développées dans les intelligences orientales, les termes propres, destinés à les exprimer, les rendent le plus souvent très mal ; de là tant de controverses et même d'erreurs dans les livres les plus savants qui traitent de ces matières. On ne peut craindre semblables méprises chez M. Fujishima parce qu'élevé à l'ombre du sanctuaire bouddhique, possédant tous ses secrets, il est en même temps familiarisé avec le langage des peuples occidentaux et saura l'employer de manière à ne point tromper, involontairement, ses lecteurs comme tant d'autres l'ont fait.

Le livre de M. Fujishima est proprement une traduction, ce qui n'en diminue point la valeur intrinsèque ; mais l'auteur y a ajouté bien des choses qui en augmentent encore l'intérêt.

En outre une introduction de 43 pages nous initie à la pensée intime des fondateurs du bouddhisme et nous prépare à saisir celle des différentes sectes qui se sont partagé leur héritage.

Il nous est impossible de contrôler la traduction de M. Fujishima, mais nous avons toute confiance dans la science de son auteur et nous croyons pouvoir la recommander en toute confiance aux nombreux lecteurs qui aimeront à pénétrer ces principes si étonnants pour des esprits exercés à une dialectique sacrée et froide qui n'accorde rien à l'imagination.

Nous ne partageons pas, naturellement, l'enthousiasme du savant japonais pour le Bouddhisme. Toutefois nous nous plaisons à reconnaître tout ce qu'il y a d'élevé et de généreux dans ses doctrines morales primitives, qu'aucune autre religion en dehors du Christianisme n'a jamais atteint.

C. H.

CHRONIQUE SCIENTIFIQUE.

PUBLICATIONS. — 1. *Xénophane de Colophon* par M. J. Thill, professeur à l'athénée royal grand-ducal. Luxembourg, 1888, pp. 21 in-4°. — M. Thill a essayé de reconstituer, à l'aide des renseignements fournis par l'antiquité, la vie, les écrits et le système philosophique de Xénophane. Nous dirons de suite que l'auteur a traité son sujet en parfaite connaissance de cause. Son chapitre des *Sources* constitue une bibliographie très complète en la matière ; mais il n'use qu'avec une sage prudence de ses moyens d'information. Rejetant la thèse de M. V. Cousin qui rapportait la date de la naissance du philosophe à l'an 617, M. Thill établit par une série d'inductions qu'il la faut placer en 570. Nous voudrions insister surtout sur la démonstration du savant écrivain tendant à prouver que pour le philosophe grec « la cause première est unique et le polythéisme un non-sens (p. 15) » et « Dieu une réalité vivante, un être personnel, *distinct du monde* (p. 16) ». Le plus souvent en effet Xénophane est rangé parmi les panthéistes. N'est-ce point parce qu'on a mal compris ou mal expliqué sa doctrine ? D'ailleurs il convient de tenir compte des témoignages formels de Théophraste et de Clément d'Alexandrie, qui n'admettent point que le philosophe ait confondu Dieu avec l'univers. Quant au terme σφαιροειδής dont il a fait usage, il est synonyme de τέλειος, parfait, et dans l'antithèse οὔτε ἄπειρον εἶναι τὸν θεὸν λέγει οὔτε πεπεράνθαι ; οὔτε κινεῖσθαι οὔτε ἀκίνητον εἶναι, Xénophane « s'est servi de deux expressions équivoques : ἄπειρος veut dire à la fois *infini* et *indéterminé*, ἀκίνητος *inerte* en même temps qu'*immobile* ». Dès lors il faut chercher dans son argumentation même la clef pour l'intelligence des deux mots, et cette recherche aboutit à venger Xénophane du reproche de panthéisme. L'accusation de scepticisme dirigée contre lui n'est pas mieux fondée. On le voit M. Thill n'est pas seulement un helléniste érudit, il est encore philosophe perspicace ; son travail mérite d'être pris en sérieuse considération.

2. *Contribution à l'étude de la musique hindoue* par J. Grosset. Paris, Leroux, 1888, pp. 90 in-8°. — Extraite du Tome VI de la Bibliothèque de la

Faculté des Lettres de Lyon, cette intéressante *Contribution* contient, outre un avant-propos sobre mais judicieux sur l'histoire générale de la musique dans l'Inde, le texte inédit de l'adhyaya 28e du Bharatiya-Nâtya-Câstra avec les variantes et la traduction, suivi de notes et remarques. Le traité de Bharata sur le théâtre hindou sort ainsi peu à peu de l'oubli. Nous espérons que M. Grosset ne tardera guère d'exécuter le projet plus étendu auquel certaines exigences l'ont empêché de donner suite jusqu'ici. Il ne lui manque aucune des qualités sérieuses pour mener à bonne fin une entreprise très utile au progrès des études indiennes. Ce sera pour nous une occasion de louer à meilleur escient le savoir et la modération de l'auteur. M. Paul Regnaud dans sa *Rhétorique sanskrite* considère les premiers siècles comme l'époque *minima* de la rédaction actuelle du traité de Bharata. Précisant davantage, M. Grosset en fixe provisoirement la date entre le second siècle avant et le seconds iècle après J.-C. Espérons que des investigations ultérieures permettront de restreindre cet espace de temps. En attendant que le plein jour se fasse sur cette question, qui intéresse peut-être les origines de la notation musicale léguée à l'occident par Gui d'Arezzo, nous félicitons sincèrement M. Grosset de son heureux coup d'essai.

3. *Maestri e scolari nell' India brahmanica* : Saggio di Girolamo Donati. Firenze, 1888. pp. 89 in 4°. Pubbl del R. Istituto di studj superiori. — Au sujet principal qu'il traite, M. Donati, à partir de la page 67, ajoute un double appendice, le premier comprenant la version des légendes d'Upamanyu, Aruni, Veda et Utanka (Mahabh. I, 684), le second celle de la légende de Kac'a (Mahabh. Adi-Parva, 3187) ; en outre deux tableaux synoptiques indiquant d'une part les fautes que les élèves pouvaient commettre contre leurs maîtres, d'autre part les sanctions et les purifications prescrites soit dans les Lois de Manou, soit dans Yajnavalkya pour les manquements contre le guru, la caste brahmanique et la sainteté du Véda. L'auteur a voulu retracer les antiques traditions sur l'éducation dans l'Inde. Nous ne doutons point que les indianistes ne fassent bon accueil à cet essai. Il garde sa valeur quand bien même on rejetterait le principe sur lequel M. Donati appuie le développement ou plutôt la raison d'être de l'éducation hindoue, et qui n'est autre que la notion du *tapas* reconnu nécessaire pour arriver au Yoga. Ce principe est en effet fort contestable. Il est bien vrai, et l'on ne saurait le répéter assez après M. Barth, le Véda ne nous renseigne pas complètement sur l'antique organisation sociale et religieuse de l'Inde aryenne même. Mais encore, pour rapporter à une époque antérieure les institutions d'un âge plus rapproché, ne peut-on pas se contenter de la conjecture que le brahmanisme se trouvait en germe dans une période plus ancienne, parce qu'une société franchit des états intermédiaires en passant d'une forme à l'autre. — Jusqu'à quel point faut-il accepter cette autre assertion de M. Donati que l'Inde n'eut point de citoyens, qu'elle ne pouvait en avoir, puisque les Hindous ne connurent point de patrie ? — Et s'imagine-t-on toutes les classes d'une nation occupées à des recherches philosophiques dans le but d'atteindre un haut degré de perfection spirituelle ? La description d'Ayodhyâ au matin du sacre de Râma convient-elle à un cercle de penseurs ? Qu'on lise au Chapitre 90 de l'Ayodhyakanda dans le Râmâyana ce qui peut

s'appeler le catalogue des arts et métiers, au Chapitre 94 les paroles que Guha met dans la bouche de Lakshmana : on en conclura qu'à l'époque présumée de Daçaratha les tapasas ne formaient qu'une minime fraction du peuple hindou, et que, si le mot de patriotisme était inconnu, la chose que le mot exprime ne l'était point. Il est évident que nous nous servons de l'expression *époque présumée de Daçaratha* dans un sens différent de celui qu'y attache M. Donati. Car nous ne voyons aucun motif ni de faire remonter le règne de ce prince à une très-haute antiquité, ni de supposer que Valmiki aurait, historien fidèle, composé un tableau exact de ces temps reculés. Si nous voulions insister, nous ajouterions que tandis que les kshatriyas n'étaient pas formés pour une carrière de pénitence, d'un autre côté nous trouvons des brahmanes comme gurus, comme conseillers et ministres à la cour des rois.

Une dernière remarque. Quand les lois de Manou, dans le passage cité par M. Donati, portent la défense pour les deux premières castes de cultiver la musique et le chant, il ne faut pas, nous semble-t-il, donner à cette prohibition un sens trop général. Comme le rappelle en effet M. Grosset dans l'ouvrage mentionné ci-dessus, les hymnes du Rig- et du Sâma-Véda étaient psalmodiés ou chantés par des catégories spéciales de prêtres, et des « modulations musicales, bien loin de n'être toujours que l'accompagnement de la prière, en constituaient parfois, dans les hymnes du Sâma-Véda notamment, la partie essentielle ».

4. *Les Croyances religieuses des premiers Chinois*, par Ch. de Harlez. — Il n'est peut être pas de religion au monde sur laquelle se soient produites chez les écrivains des divergences d'opinion aussi profondes que sur la religion des Chinois. N'a-t-on pas entendu des missionnaires d'un même Ordre religieux, et presque en même temps leur attribuer le monothéisme le plus pur et l'athéisme le mieux tranché ? Le désaccord ne s'est guère trouvé moins complet quand il s'est agi de déterminer la nature des croyances primitives de ce peuple énigmatique. Ici comme partout d'ailleurs dans le champ de l'hiérographie, l'esprit de système a cherché à dominer les recherches historiques. M. de Harlez le rappelle : « l'état religieux des Chinois dont nous parlons, remontant à trente siècles environ avant notre ère, est considéré comme un point de débat des plus importants dans les discussions relatives à l'origine et au développement des religions. Aussi se dispute-t-on les vieux Chinois avec la plus vive ardeur ». Remonter aux sources, et, en « évitant de mêler les époques et les idées (p. 47) », « sans confondre l'ancien et le nouveau (p. 44) » s'en tenir aux documents authentiques et canoniques, telle était la voie unique et sûre pour parvenir à la vérité. M. de Harlez ne pouvait manquer de la suivre, et ses savantes recherches ont produit soixante pages substantielles et fort instructives sur les croyances religieuses des premiers Chinois. Il appartient à d'autres d'apprécier la partie technique et spéciale de cette intéressante publication du savant professeur de Louvain ; qu'on nous permette de placer sous les yeux du lecteur quelques-unes des conclusions. « Chez les Chinois, depuis les premières origines et leurs premiers monuments, les conceptions religieuses, bien loin de se spiritualiser, ont toujours été se matérialisant de plus en plus, jusqu'à confondre comme en une seule, les notions du Tien et du Shang-Ti

(p. 36) ». — « L'animisme en Chine est postérieur au spiritualisme, bien loin d'en avoir été la plus ancienne croyance (p. 44) ». — « Les premiers Chinois n'adoraient ni le ciel matériel, ni des objets de terreur, ni les monts, les rivières ou les arbres. Ils croyaient à un Dieu personnel, unique en son genre, souverain du ciel et des hommes, maître des empires, providence veillant sur les bons pour les combler de biens, et punissant les méchants en cette terre. Mais il ne semble pas que ce dieu était, à leurs yeux, le créateur du monde (p. 56) ». — « A leurs yeux les fautes, les crimes offensaient Dieu et demandaient expiation (p. 57) ». — « Ils croyaient aussi à des esprits inférieurs au souverain suprême du monde, d'une nature invisible et supra-matérielle (ibid) ». — « Enfin ils croyaient à la spiritualité et à l'immortalité de l'âme, plaçaient leurs morts dans le ciel et leur rendaient des honneurs dont le but originaire était, semble-t-il, de les réjouir,... plutôt que de les honorer d'un vrai culte (ibid) ».

Cette doctrine, on le voit, ne diffère pas de celle que M. Legge (*Life of Confucius*, p. 100) retrouvait déjà dans le Shi-King, et le Shu-King, où « Ti ou Shang-Ti apparaît comme un être personnel, gouvernant dans le ciel et sur la terre, auteur de la nature morale de l'homme, souverain parmi les nations, par qui règnent les rois et les princes rendent la justice, le rémunérateur des bons et le punisseur des méchants ».

5. *Die Unsterblichkeit der Seele nach altägyptischer Lehre*, von A. Wiedemann. Jahrbücher d. Ver. v. Alterthumsfreunden im Rheinlande, H. 86 (Bonn 1888). — C'est une tâche difficile et possible seulement après de patientes études que de présenter en quelques pages le résumé exact des résultats de la science sur un point de doctrine religieuse parmi les peuples anciens. Notre collaborateur est trop bien connu des lecteurs du *Muséon* pour qu'il soit besoin de faire ressortir les mérites de cet essai sur l'*Immortalité de l'âme d'après la doctrine de l'Egypte ancienne*. Clarté, méthode, sobriété, telles sont les qualités que nous retrouvons ici. M. Wiedemann n'est point de ceux qui estiment que le dernier mot soit dit sur les conceptions religieuses de l'Egypte : il rappelle les égyptologues à l'étude des détails dans un sujet aussi complexe. Ce conseil est sage, et, mis en pratique d'une manière judicieuse, il nous aurait épargné dans toutes les branches de la science des religions beaucoup de mécomptes et de fausses théories. Nous ne pouvons suivre le savant professeur de Bonn dans le détail. Lorsque nous aurons dit que pour M. Wiedemann le *ka* égyptien est la *personnalité*, *l'individualité*, il suffira d'indiquer la marche qu'il a suivie. Après avoir constaté la persistance, à travers les différentes phases de la religion égyptienne, de l'antique croyance à l'immortalité de l'âme, il décrit la nature et le sort après décès des divers éléments qui, pour les peuples de la vallée du Nil, constituaient l'âme humaine. Enfin il parle du jugement subi par le défunt et de sa destinée future.

6. Dans un travail intitulé : *La trouvaille de Tell-el-Amarna*, extrait de la *Revue des Questions scientifiques*, le P. Delattre s'occupe des monuments cunéiformes récemment découverts en Égypte ; il étudie ceux de ses textes qui ont été publiés par M. Budge dans les *Transactions* de la Société d'Archéologie biblique de Londres. A son avis, la découverte a déjà donné lieu à des hypothèses trop risquées. Rien jusqu'à présent n'autorise à croire que l'assyrien

ait été, comme on l'a prétendu, la langue internationale de tous les peuples depuis le Tigre jusqu'au Nil, et à plus forte raison que les Egyptiens s'en soient jamais servis entre eux.

7. *Une légende iranienne*, traduite du pehlevi, tel est le titre d'une brochure de 26 pages que nous envoie M. A. Barthélemy. Il s'agit de Yôcht-i-Friyân expliquant les trente trois énigmes que lui soumet Akht le sorcier, et lui posant à son tour trois questions : l'adversaire ne sait répondre, ce qui amène sa mort. M. Barthélemy reconnaît là le mythe d'Œdipe et du Sphinx, les différences entre les deux légendes ne portant que sur des détails. Le texte pehlevi de Yôcht-i-Friyân, que la date du manuscrit le plus ancien fait remonter à une époque antérieure à 1249 après J.-C, avait déjà été publié, accompagné d'une traduction anglaise, par M. West dans *The Book of Arda Viraf*, 1872. La nouvelle version française s'écarte de son aînée sur plusieurs points.

* * *

Revues. — Le *Bollettino della Società Africana d'Italia* est une savante publication à laquelle les questions du jour donnent une importance pleine d'actualité. Nous signalons d'une manière spéciale le fascicule de septembre-octobre 1888. L'article *Zanzibar* est un résumé substantiel des évènements politiques qui se sont succédé dans le sultanat depuis 1870, suivi d'intéressantes considérations sur la chasse à l'homme dont l'Afrique centrale, dit M. G. Riola, l'auteur de cette notice, a toujours été le champ préféré. — M. S. Carcereri, missionnaire apostolique de l'Afrique centrale, raconte à son tour ce qu'il a vu de ses propres yeux dans la Nubie, le Sennaar, le Cordofan et d'autres pays, ce qu'il a appris de la bouche tant des plus illustres explorateurs que des nègres, des indigènes et des marchands d'esclaves eux-mêmes.

Il estime dans ses notes sur « *Les esclaves d'Afrique* » que la traite des blancs importés des pays du Caucase, de la Grèce, de l'Arménie et d'autres contrées, mérite de préoccuper l'Europe bien plus que la traite des nègres. Il faudrait encore pouvoir empêcher les nègres qui sont les premières victimes de l'esclavage, de s'en faire les complices et les auteurs. M. Carcereri continuera prochainement ses révélations. — M. Vincenzo Pio Marzano, autre missionnaire apostolique, poursuit ses études sur « L'Afrique en guerre ». — Suivent des « *Note Coloniali* » et des « *Varietà* », scientifiques et autres, qu'il nous est impossible d'analyser et auxquelles nous renvoyons le lecteur désireux de s'instruire sur tout ce qui regarde le continent noir.

Mémoires de la Société de linguistique de Paris (T. VI, 5e fascicule, 1889). — D'après M. V. Henry l'homérique ἄφαρ (pour ἀφάρ = aussitôt, tout d'un coup) nous reporte à une forme sanscrite *sabhṛt* qui en indo-européen donnerait *sṃ-bhṛt* ; — *mox* équivaut au neutre adverbial sanscrit *makṣú* = rapidement, tout de suite, avec disparition de la voyelle finale comme dans *ab* = *apo*, *et* = *eti*, *nec* = *neque* ; — *vix*, avec *i* bref, serait le nominatif singulier du mot dont la langue classique n'a conservé que les cas obliques, et l'on traduirait *uix ea fatus erat quom*, à peu près sous cette forme : « [ce fut une] succession immédiate : il avait parlé lorsque... » — M. L. Parmentier pense « que les

secondes personnes indo-europ. en *-esai*, grec *-εσαι*, scr. *-as-e*, sont identiques, pour l'origine comme pour la forme extérieure, avec les datifs des thèmes en *-es* ». Il décompose φέρεσθαι en un thème neutre abstrait en -ες et l'élément -θαι ajouté au thème pur pour marquer le datif. — Un article de M. Ch. Ploix sur les verbes latins en *sco* établit que cette terminaison s'applique non à une action qui commence, mais à une action dont l'effet se produit lentement et par conséquent dure un certain temps ; elle marque un changement progressif d'état dans le sujet du verbe. Les couples comme *rubeo* et *rubesco* ne sont pas des verbes distincts, ces deux présents sont des temps d'un même verbe. Quant à l'origine du suffixe *sc* que l'on retrouve aussi dans la langue grecque, on peut y voir un diminutif et le rapprocher du suffixe σκ qui sert à former des diminutifs dans la langue grecque. — Le verbe latin *invitare*, dit M. Bréal, dérive régulièrement de l'adjectif *invitus* (= malgré soi) parce qu'on se faisait prier avant d'accepter. — Signalons dans le même fascicule un *Glossaire latin-allemand, extrait du manuscrit* Vatic. Reg. 1701, par M. L. Duvau, un *Glossaire moyen-breton* (lettres A et B) de M. E. Ernault.

La *Zeitschrift für vergleichende prachforschung* de Kuhn (Band XXX, fünftes heft) nous apporte deux cents pages d'une haute valeur philologique. — M. O. Schrader sous le titre *Etymologisches und kulturhistorisches* étudie, par ordre alphabétique, quarante et un mots grecs au point de vue comparatif : certains termes ont donné lieu à de véritables dissertations : tels ἀλώπηξ, ἀκέομαι, κέρδος, ὄνος, πέλλα. — Un travail semblable a été exécuté par M. R. Thurneysen sur les mots latins *vetus*, *pubes*, *infra*, *inpetrire*, sur le groupe *-mn-*, et les changements phonétiques latino-romans. — Suit un ensemble de remarques par M. H. Brunnhofer *sur les infinitifs védiques formés par simple inflexion de la racine*, qui forme en même temps une contribution à la critique de Pânini et de Sâyana. — Dans *Aus dem Avesta*, M. K. Geldner, et dans *Beiträge zur kentniss des Avestâ*, M. W. Caland discutent la valeur d'un grand nombre de mots et de passages controversés ou encore obscurs. Il y a dans les trois derniers essais de quoi intéresser védisants et éranistes. — M. K. F. Johansson à son tour consacre dix pages à *la flexion du prétérit faible en gothique*, tandis que M. Whitley Stokes donne *The Old-Irish glosses in Regina nr.* 215. Par *Regina nr.* 215 les spécialistes désignent un in-quarto latin de la Bibliothèque Vaticane, écrit en 876. Le savant celtisant n'a point oublié le commentaire. — Le volume se termine par une note de M. F. Kluge sur *Altindisch padbhîça und vandhura*, et une autre de M. Ign. Kozlovski *sur les adverbes latins ;* ubi, unde, et uti. Dans cette dernière l'auteur prouve « que les adverbes latins *ubi*, *unde* et les formes correspondantes avec le *c* initial remontent à de diverses racines pronominales » ; « l'existence de *cuti* à côté de *uti* n'est point démontrée ».

Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen de Bezzenberger (Band XIV, Heft 3 u. 4). — Le fascicule de 1888 que nous annonçons débute par la suite des *Etudes lyciennes* de M. W. Deecke : il y est spécialement question des amendes pécuniaires renseignées sur les inscriptions funéraires,

des nombres et des chiffres. La deuxième notice, *Altpersisches* est la critique par M. Chr. Bartholomae d'une série de *Beiträge zur erklärung der altpersischen Keilinschriften* insérés par M. Fr. Müller dans la *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* (B. I, H. 3). M. A. Fick termine ses études sur *Die Sprachform der altionischen und altattischen lyrik* : de la lyrique attique ancienne le seul représentant est Solon. Qu'on trouve là des formes ioniennes, rien d'étonnant puisque Solon se servait exclusivement des procédés poétiques d'origine ionienne : l'élégie, l'iambe, le trochée. Cet écrivain n'a aucun éolisme qui lui soit propre. — Dans une trentaine de pages M. O. Hoffmann a résumé un *Nouvel essai de lecture des inscriptions cypriotes*, savante critique des travaux antérieurs sur le sujet. — Les *Thessalica* de M. W. Prellwitz, *le sanscrit* hevâka de M. Th. Zachariae, les *Phrygian Notes* de M. W. M. Ramsay remplissent avec les *Celtica* de M. J. Strachan et quelques notes de moindre importance le reste du grand texte, lequel est suivi d'une esquisse historique sur Rasmus Kristian Rask et des *Lettres à Theodore Benfey*.

Outre le *Bulletin des Séances*, la Société philologique de Paris publie chaque année un volume d'*Actes*. Nous nous occuperons aujourd'hui de ces derniers en présentant une rapide analyse des trois derniers tomes 1885-1887. — Le tome XV s'ouvre par une double note comprenant des *Remarques diverses* sur la langue basque par le prince L. L. Bonaparte et dirigées contre certaines assertions de M. J. Vinson au tome XVII de la *Revue de Linguistique et de Philologie comparée*. — En publiant à nouveau le *Cathecismo en lengua chuchona y castellana* du P. Barthélemy Roldan, M. de Charencey met à la portée des américanistes et des philologues en général un petit livre qui, imprimé à Mexico en 1580 et aujourd'hui absolument introuvable, constitue peut-être le seul texte qui nous soit parvenu de la langue chuchona, à présent probablement éteinte. — M. L. Rodet décrit, d'après un travail de Monier Williams paru dans les Actes du 5e congrès international des orientalistes (T. II, 2e partie, no V), *l'office quotidien du culte brahmanique*. Les réflexions personnelles et les notes explicatives que le savant français a jointes au mémoire primitif ne gâtent rien, on le comprend. — Viennent ensuite *deux poésies péruviennes*, composées par des indigènes du Pérou dans le dialecte Quichua actuellement en vigueur, et communiquées par M. A. Pinart à M. de Charencey, qui en publie le texte original avec la version libre en langue castillane. — Mentionnons pour mémoire une explication de la *Lorelei* par Ch. Schœbel, *une lettre au Saint-Père* en langue kalispel (Têtes-plates) demandant les honneurs des autels pour Catherine Tegakwita, une indienne, pour le P. Isaac Jogues et le Fr. René Goupil. — Dans *La réforme orthographique* M. L. Duval préconise, comme un minimum de satisfaction aux desiderata, l'uniformité consistant à faire « prévaloir complètement la conformité à la prononciation partout où ce principe a déjà été suivi partiellement ». — Dans les *Actes* de 1885 nous avons enfin à signaler un *Vocabulaire Arorai* (îles Gilbert) précédé de notes grammaticales d'après un manuscrit du P. Latium Lévêque de la Congrégation des SS. Cœurs, et le travail de Hale sur la langue tarawa, par le P. A. C. s m.

Les tomes XVI et XVII forment ensemble un gros volume de 614 pages. La première partie (pp. 167) est exclusivement consacrée à une *Grammaire de*

la langue française par le Dr. I-M. Rabbinowicz. Auteur d'un grand nombre d'études analogues sur d'autres langues qui lui ont valu des suffrages élogieux rappelés *in extenso* en tête du présent travail, le Dr. Rabbinowicz a pensé que la publication d'une nouvelle grammaire française « pourrait se justifier surtout par les innovations dans la conjugaison des verbes et par les nouvelles règles pour l'emploi des temps. » A l'imparfait est substitué le nom de *figuratif*, au passé défini celui de *narratif*, au plus-que-parfait celui de *figuratif parfait* etc. : il faut voir chez l'auteur pourquoi. Les exemples, excessivement nombreux, sont empruntés à Victor Hugo, Thiers, Sainte-Beuve et Michelet. S'il nous fallait entreprendre la critique de cette grammaire, la première question à examiner serait celle-ci : Cet ouvrage est-il destiné aux classes élémentaires ? — Dans la seconde partie (pp. 168-604) M. Emile Petitot, ancien missionnaire, a réuni les textes originaux accompagnés d'une traduction littérale, trop littérale à notre avis, des *Traditions indiennes du Canada nord ouest*. Elles sont au nombre de cent dix sept réparties comme suit : 2 qui ont cours chez les Esquimaux Tchiglit (Bouches du Mackenzie) ; 10 recueillies chez les Dindjié ou Loucheux (Bas-Mackenzie, Anderson et Montagnes Rocheuses), 76 prises chez les Denè Peaux-de-lièvre et divisées en trois séries comprenant respectivement, la première les traditions proprement dites, la deuxième les observances et superstitions, la troisième les contes et notions-physiques ; 9 appartenant aux Dunè Flancs-de-chien ; 17 propres aux Dènè Tchippewayans et 3 aux Cris ou Ayis-iyiniwok. N'oublions pas de dire que M. Petitot croit reconnaître dans plusieurs de ces légendes des récits parallèles à ceux de la Bible ou des faits de la mythologie classique. Quoi qu'il en soit de cette ressemblance qu'il ne suffit pas d'énoncer pour faire adopter les conclusions qu'elle entraînerait, plus intéressante est l'identité de quelques termes assez développés qu'on trouve dans les textes Cris avec ceux d'une inscription celtique trouvée à Vaison (Vaucluse) et conservée au Musée de Saint-Germain en-Laye sous le nº 22, 297.

Nous donnerons prochainement une analyse du Bulletin des Séances de la Société philologique. C. S.

Nouvelles. — M. T. F. Wade, le nouveau professeur de chinois à Cambridge, se propose d'enseigner les éléments de cette langue à ceux qui désirent en commencer l'étude ; il inaugurera ensuite une série de *lectures* sur la littérature du céleste Empire.

M. Barbier de Meynard a été élu président de l'Académie des Inscriptions pour l'année 1889.

Errata du nº 2.

Page 250, note, l. 6, au lieu de premier père, lisez : prunier-père.
Page 261, la signature de M. le Prof. A. de Lacouperie a été omise.

LA TROIE DE SCHLIEMANN,

UNE NÉCROPOLE A INCINÉRATION PRÉHISTORIQUE,

PAR LE CAPITAINE ERNEST BOETTICHER.

V.

HISSARLIK PARTOUT

Avec planche XII.

2. L'ACCORD ENTRE LES DÉCOUVERTES DE HISSARLIK-TÉPÉ ET CELLES DE KARA-AGATCH-TÉPÉ.

Cette fois c'est M. Schliemann lui-même qui discute cette identité Cf. *Troja* p. 286-295 « le *Tumulus de Protesilaos.* » A quel titre il donne un semblable nom à ce tumulus, c'est ce qu'on ne peut concevoir. Les Turcs l'appellent « *Kara-Agatch-Tépé.* » Il est situé sur le littoral européen des Dardanelles dans la Chersonèse de Thrace, entre le fort turc de Seddul Bahr et l'ancien fort (abandonné) d'Eski Hissarlik. La distance de là à Hissarlik-Tépé est, à vol d'oiseau de 6 1/2 milles anglais.

Je donne planche XII, fig. 4 le tracé de la colline d'après *Troja* fig. n° 133. Elle a maintenant 10 mètres de haut, mais M. Schliemann croit qu'elle doit avoir été plus élevée. Son diamètre est de 125 mètres; il est donc un peu plus petit que celui de Hissarlik-Tépé (150 m.). « Pour faciliter la culture sur cette « colline, » dit M. Schliemann, « ses *côtés regardant l'occident,* « *le sud et l'orient ont été transformés en trois terrasses* « *appuyées sur des murs*, et sont plantées de vignes, d'amandiers et de grenadiers ; le sommet et la pente septentrionale « sont ensemencés d'orge ou portent aussi des vignes, des oli- « viers etc. » Il me semble que les murs de ces terrasses ont des rapports avec la construction primitive de cette colline entièrement artificielle. Les cultivateurs du pays ont pu les

avoir renouvelés plus ou moins, mais il est vraisemblable que l'on a suivi des conditions données. M. Schliemann *Troja* p. 289 nous décrit l'étonnement qu'il éprouva lorsqu'il vit, non-seulement le tumulus, mais aussi les jardins des alentours couverts d'innombrables tessons de vases, comme il les avait trouvés dans la couche la plus basse d'Hissarlik, ainsi que d'outils de pierre (des marteaux de diorit, des couteaux et des scies en silex). Cela lui suggéra l'idée de fouiller la colline. Précisément au milieu du sommet du tumulus il fit faire une bure de 3 m. de long et de large et il trouva alors « de grandes quantités de « poterie fort ancienne et tout-à-fait semblables aux terre- « cuites de la première et deuxième colonie d'Hissarlik, comme « aussi plusieurs boules percées en serpentine, plusieurs belles « haches en diorit, beaucoup de marteaux de pierre brute, des « écrase-grains, des moulins à la main en trachyte et d'autres « objets intéressants parmi lesquels il y a à signaler un cou- « teau en bronze. A une profondeur de 1 1/2 m. les ouvriers « rencontrèrent une couche de briques mêlées de pailles et « légèrement brûlées tout-à-fait semblables à celles de la 2e et « 3e colonie de Hissarlik. »

Voilà les faits. Il est à regretter qu'arrivé à une profondeur de 2 1/2 m. les fouilles durent cesser, parce que « le méchant « Turc » interdit de les continuer. *Troja* p. 291. M. Schliemann raconte qu'on le soupçonna d'avoir voulu dresser les plans du fort de Seddul-Bahr et de pratiquer les fouilles dans le tumulus uniquement pour avoir un prétexte ! ! C'est assez drôle, puisque M. Schliemann est connu dans le monde entier comme explorateur et cela particulièrement en Turquie ! Mais notre explorateur de Troie a tort de se plaindre, car le Turc est arrivé cette fois comme un *deus ex machina* pour le tirer d'un grand embarras. Que serait-il advenu si de cette colline eût surgi encore une demi-douzaine de « villes » superposées l'une sur l'autre qui en manifestant leur vraie nature toute d'accord avec les nécropoles à terrasses de Babylonie, auraient aussi démontré la vraie nature de Hissarlik ? Un tel développement eût été la fin de la Troie nouvelle. Mais M. Schliemann ne soupçonna pas l'existence des villes ou de colonies dans cette colline ; ou plutôt il dit *Troja* p. 293, qu'il y eût « a l'entour » dans un passé reculé, une colonie dont les restes

auraient servi à élever ce tumulus du tombeau de Protésilas. Cela porte en soi-même son jugement. Ce qui se trouve tout autour sur les champs, c'est bien la culture qui l'y a apporté de la colline — chose qui se voit souvent. Dans la colline, déjà à une profondeur de 1,5 m. on aperçoit sans peine les ressemblances les plus frappantes avec Hissarlik, et il est fort probable qu'une exploration scientifique faite par un comité donnerait une représentation exacte des nécropoles à incinération des régions des Dardanelles et éclaircirait tout ce qui est resté à jamais obscur à Hissarlik grâce au mode des fouilles qui y ont été pratiquées. Qu'on fasse donc (je l'ai déjà demandé il y a 4 ans dans la *Zeitschrift f. Museologie*) cette exploration nouvelle dans l'intérêt de la science, et on lui rendra un immense service.

3. Confirmation de ma découverte des nécropoles a incinération par les fouilles faites par M. Koldewey en Babylonie.

Dans la 4e livraison de la *Zeitschrift für Assyriologie*, tome II (1887) M. Robert Koldewey de Berlin attaché aux Musées royaux a publié un rapport sur ses fouilles à *Surghul* et *El Hibbah* s. l'Euphrate (1). En automne 1886 les musées royaux de Berlin envoyèrent, aux frais d'un Mécène de la science, de M. Simon, une expédition en Babylonie dont le chef était M. Koldewey, et dans le but d'y faire des fouilles. Les Assyriologues furent fort désappointés, comme un des plus célèbres d'entre eux m'a dit, lorsque dans les collines de débris explorées par M. Koldewey on ne trouva pas comme ailleurs des maisons et des palais, mais bien (uniquement !) des nécropoles, de vrais *établissements pour l'incinération des morts*.

Les collines de décombres qui s'élèvent à Surghul et El Hibbah sont situées entre l'Euphrate et le Schatt, à 7 lieues au Nord de Schatra, et se sont formées par la chute d'édifices à terrasses. Du rapport de M. Koldewey il ressort à toute évidence qu'*en Babylonie des édifices à terrasses* ont été construits pour l'*incinération des morts*. Pour cela on applanissait les anciens

(1) Il est étrange que nos revues anthropologiques et ethnologiques n'ont fait jusqu'ici aucune mention de ces importantes découvertes.

lieux d'incinération, on soutenait leurs flancs par des murs en briques de terre-glaise, on élargissait à l'occasion la place par des constructions latérales et, quand l'état de la place, par suite d'un long emploi ou tout autre motif, le demandait (p. ex. une incinération solemnelle de nobles morts etc.), on érigeait une nouvelle terrasse sur l'ancienne en versant les anciens débris au-dessus du mur d'enceinte. C'est bien là la représentation de ce qu'on a expliqué à Hissarlik comme formant sept villes. M. Koldewey nous montre des « *maisons funéraires* » construites sur des terrasses de ce genre ; c'est ce que M. Schliemann appelle maisons, temples et palais, tandis que cela servait à l'incinération des morts et à la déposition de leurs cendres. M. Koldewey nous y fait voir aussi les différents actes du culte des morts, à l'exception de quelques points, de la même manière que je les ai décrits à Hissarlik. Ainsi donc à Surghul et à El Hibbah, comme dans la Troie de M. Schliemann, il y a des *places carrées* d'une grandeur moyenne de 18 à 12 m. *entourées de murs* et qui *sont divisées en plusieurs petites* par des *parois transversales*. La communication entre ces *maisons funéraires* ou *cours à incinération* est établie par des « rues » d'une largeur moyenne de 1 mètre (donc des *corridors*). Les parois sont faites de *briques en terre-glaise* (séchées au soleil) et comme à Hissarlik elles sont *brûlées* et *scorifiées* à l'intérieur. Il en est de même des *planchers en terre-glaise*. Ces places sont remplies de *cendres* et de *dons funéraires*, et souvent ces débris recouvrent le *tombeau* lui-même caché dans le sol. Tout comme à Hissarlik ! Les restes des incinérations non réussies trouvées dans beaucoup de chambres, des *os* et des *squelettes* restés entiers mais attaqués par le feu, tout cela correspond aux objets découverts en Troade et dans lesquels MM. Virchow et Schliemann veulent voir des Troïens morts dans l'incendie de la ville. Dès le commencement j'avais fait remarquer cette confusion singulière des tombeaux et des habitations, qui fit naître, entre autres idées celle que les Grecs, dans les temps archaïques, avaient enterré leurs morts sous le plancher de leurs maisons (! !). M. Koldewey a reconnu, en des endroits que la doctrine l'aurait contraint à reconnaître comme des habitations, non point cela, mais des *nécropoles à incinération* et il explique les outils qu'on y trouve comme des

dons funéraires et les os d'animaux, les végétaux et les coquilles comme les restes des sacrifices faits aux morts et des repas funéraires. Finalement il appelle ces endroits « *babylonische* « *Feuernekropolen* » (nécropoles à feu babylonniennes), sans égard à la circonstance, que ce terme désigne mon hypothèse non encore adoptée par la science, mais sans en mentionner l'auteur.

Ce fut naturellement avec un vif intérêt que je constatai combien ces explications de M. Koldewey, « basées » comme il dit, « exclusivement sur ce qu'il avait vu lui-même, » étaient d'accord avec *ma découverte des nécropoles à incinération d'une espèce inconnue jusqu'ici*, découverte que j'avais expliquée dès 1883 dans les revues scientifiques ci-dessus indiquées (voir l'Avant-Propos), et qui comme il l'avoue lui-même maintenant, était connue de M. Koldewey, bien qu'il se fut abstenu de le dire dans son rapport. Ainsi il convient dans la *Zeitschrift für Assyriologie* T. III, Livr. 3 (1888) qu'il connaissait mes travaux, mais il nie m'avoir emprunté autre chose que le seul mot « *Feuernekropole* » (nécropole à feu) et prétend que malgré son rapport de 1887 les découvertes qu'il y décrit sont essentiellement différentes de celles de Hissarlik, nommées nécropoles à feu. Pourquoi donc M. Koldewey a-t-il fait l'usage de mon propre terme pour caractériser ces fouilles? N'est-ce pas qu'il avoue implicitement que ses trouvailles concordent avec celles que j'ai qualifiées par cette expression? Sans aucun doute. Mais voyons, quelles sont les différences, qui servent de prétexte à M. Koldewey pour prétendre avoir fait une toute nouvelle découverte. En quelques points seulement M. Koldewey s'éloigne du tableau que j'en avais tracé et, pour son malheur il est prouvé par les ouvrages sur l'assyriologie, que le savant explorateur de Berlin s'est entièrement trompé justement en ces points là.

M. Koldewey appelle « puits funéraires » un système de tuyaux verticaux fait de tronçons de tuyaux en argile qui pénètrent à travers toute la colline. Il y voit un supplément aux dons en aliments qu'on apportait aux défunts. Cette erreur ne s'explique pas bien, car ces tuyaux sont des systèmes de drainage connus depuis longtemps et décrits dans les livres d'Assyriologie ; ils étaient également employés dans les nécro-

poles où l'on enterrait les morts. (Cf. *Rawlinson*, *Ancient Monarchies*, *vol. I*, *p.* 90 *avec fig.* et *Hommel*, *Geschichte Babyloniens and Assyriens p.* 217). Le drainage et l'assèchement des collines c'est-à-dire des anciennes constructions en terrasses par suite de cette insitution, nous a relativement bien conservé leur contenu en dépit de la nature du terrain marécageux qui forme la plaine du fleuve. (A Hissarlik le puits traversant toutes les couches, *Ilios* p. 240-41, indique peut-être un drainage analogue, vu surtout l'usage si fréquent que l'on a fait à Hissarlik de l'argile et de la terre-glaise.)

M. Koldewey se trompe aussi dans l'explication qu'il donne du mode d'incinération employé en ces lieux.

Dans les chambres brûlées de ses maisons funéraires il est resté dans un tas de cendres, ou des os humains plus ou moins brûlés et mêlés de tessons épais, ou un grand vase en forme de jatte fait d'argile, qui était retourné comme une assiette et posé sur un squelette bruni par le feu. D'après ce que M. Koldewey dit, le cadavre avait été posé par terre, et couvert d'une enveloppe en argile, puis on y aurait entassé des combustibles (joncs et asphalte) et après avoir ainsi entouré d'une enveloppe hermétiquement fermée, on l'aurait brûlé. Mais comment s'expliquer que M. Koldewey puisse tracer un semblable tableau ! Ici réellement on est tenté de soupçonner que les savants de Troie y ont coopéré ! Le procédé décrit est tout-à-fait impossible ; pour brûler, pour incinérer, il faut avant tout de l'air, car la combustion est, comme on sait, la combinaison chimique des éléments d'un corps avec l'oxygène de l'air sous les apparences du feu. Placer le cadavre entouré d'argile sous le bûcher ce serait digne des Abdérites. Si nous considérons les résultats des combustions de Surghul et El Hibbah comme ils se présentent d'eux-mêmes sans nous laisser enduire en erreur par l'importance exagérée que M. Koldewey ajoute aux cas d'incinération inachevée, nous voyons que dans la plupart des cas le corps est réduit en cendres et en petits fragments d'os ; la preuve de ce fait se trouve abondamment dans l'immense nombre d'urnes cinéraires qui se trouvent déposés en partie dans les maisons funéraires, en partie à côté d'elles et formant à elles-seules toute une colline. Un tel résultat ne peut évidemment être obtenu sans aération ou par distillation. Celui qui, p. ex. con-

naît la fabrication du charbon destiné à composer la poudre à canon sait que le corps traité d'après la méthode de Koldewey ne pourrait que se carboniser, c'est-à-dire se transformer en une masse dure semblable au charbon. Mais ce n'est pas le cas des trouvailles sur lesquelles s'appuie M. Koldewey ; elles se composent plutôt comme à Hissarlik, des squelettes soumis à l'ardeur d'un feu violent, et M. Koldewey ne serait pas arrivé à cette malheureuse idée s'il n'avait pas mal compris la nature des grandes jattes en argile qui recouvrent les squelettes, et celle de ces manteaux en terre-glaise qui forment une voûte au-dessus des squelettes et qu'il a trouvés souvent en débris. Or ces jattes indiquent précisément la nature réelle du procédé. Depuis longtemps on a trouvé des pots semblables dans les nécropoles à enterrements babylonico-assyriennes et on les voit décrits dans les livres d'assyriologie (cf. *Hommel*, *Geschichte Babyloniens u. Assyriens p.* 210, *Layard et d'autres*). Ce sont *des cercueils de terre-cuite* qui ont la forme d'une jatte longue de 2 mètres et large de 60 cmt. mise comme couvercle sur une plaque ou une espèce d'assiette plate d'une longueur de 2 à 2,3 mètres. Le corps mort était déposé sur cette assiette et couvert avec ce couvercle, après que les dons funéraires avaient été déposés là-dessous. Le grand ouvrage de *Rawlinson* nous donne des figures de semblables cercueils en terre-cuite comparables à une assiette couverte (« clay coffins like a dish-cover »), qui ont des ouvertures en haut, cf. *Ancient Monarchies* p. 83. Alors, quand on ne voulait pas enterrer le cadavre, mais le brûler (à Babylonie et en Assyrie ces deux modes étaient également en usage) il n'y avait rien de plus simple que de placer un cercueil de ce genre avec le cadavre *sur* le bûcher (non pas en dessous !) ou sur le tas des matériaux employés comme combustibles : joncs, roseaux et asphalte. L'air avait ainsi une entrée libre dans ces jattes poreuses comme je l'ai expliqué déjà pour les jarres dites pithoi (v. supra). A mesure que les combustibles se consumaient, ce cercueil descendait petit à petit jusqu'au sol ; il éclatait d'ordinaire par la chaleur et laissait ainsi ses tessons dans les cendres. S'il se brisait trop tôt, la combustion (comme il a été montré pour les pithoi) restait incomplète (comme cela arrivait chez les Grecs et les Romains qui ignoraient la nécessité de soustraire le cada-

vre à la flamme des combustibles), et le squelette non inciné restait par terre entouré par les tessons. En ce cas on n'y touchait point (1), mais on déposait les dons funèbres tout autour, et les restes sacrés étaient recouverts d'un de ces jattes décrites ou d'une voûte faite de terre-glaise et sans art. C'est ainsi que s'est fait ce que M. Koldewey a découvert. Il n'est pas moins intéressant de voir que là aussi les cadavres des petits enfants étaient placés près des restes de leur mère, sans être brûlés. Cela ressort d'un passage du rapport de M. Koldewey où il est dit « que la couverture en terre-glaise avait été ouverte puis refermée » et cela prétendûment « parce qu'on cherchait les cendres d'un enfant dont le corps contre toute attente n'avait pas été brûlée » — mais je pense au contraire : que l'on glissait le cadavre de l'enfant près des cendres de la mère après que le feu s'était éteint, car le squelette de l'enfant comme tous ceux qu'on y a trouvés ne porte pas la moindre trace de l'action du feu, et cependant il n'eut pu, vu sa nature délicate, y opposer la moindre résistance.

Il est impossible de passer sous silence ce fait que les *assiettes à incinération* décrites se trouvent aussi en grand nombre à *Hissarlik* à côté des cruches à incinération (pithoi). Ces deux genres de poteries en terre, comme M. Schliemann le relève souvent, sont les seuls qui soient tout-à-fait cuits et même ce qu'on appelle en céramique, surbrûlés (v. supra) tandis que toutes les autres poteries sont cuites à un moindre degré. Déjà dans *Ilios* je fus frappé de l'énoncé de cette opinion (p. 317) que des plaques en terre cuite de 1/2 à 2/3 pouces d'épaisseur plates partout et renflées seulement vers le milieu auraient servi comme revêtements des parois. Leur grandeur n'a pu être déterminée parce qu'on n'a jamais trouvé de plaque entière. Maintenant nous lisons dans *Troja* p. 166. « Après avoir « réuni quelques-uns des morceaux du bord, les plus grands « que nous pouvions trouver, mes architectes me prouvèrent « que ce bord forme une courbe, et que ces plaques par « conséquent, sont des fragments de grandes *assiettes plates* « qui ont dû avoir *plus d'un mètre de diamètre.* » (Vient ensuite

(1) On n'y touchait point parce qu'on croyait. qu'une combustion inachevée était un signe de défaveur de la part des dieux. Ainsi à Rome le peuple se raillait de Neron dont le cadavre demeura *semicombustus*.

la supposition que ces assiettes placées sur un tréteau en bois auraient servi de tables ce qui prouverait la propreté et le bon goût des Troïens.) La circonstance que ces plaques étaient plus grosses vers le milieu qu'au bord, s'accorde avec les observations de M. Koldewey à Surghul et El Hibbah. Que ces grandes assiettes y aient été employées et pour l'enterrement et pour l'incinération, c'est ce qui répond entièrement au double emploi des pithoi (v. supra). M. Koldewey ne parle pas de pithoi, mais comme des jarres de même forme ont été découverts dans les cimetières de Babylonie (cf. Rawlinson, Ancient Monarchies vol. I. p. 89), l'opinion du Dr. Trusen, que j'ai citée dans « Ausland » 1883 n° 51, sera probablement aussi confirmée pour les pithoi par des découvertes ultérieures. Voici ce qu'il dit à ce sujet : « sur les rives du Tigre et de l'Euphrate on « trouve encore beaucoup d'anciens tombeaux des Assyriens et « des Babyloniens qui contiennent des urnes renfermant des « ossements et des *cendres* ; beaucoup de ces urnes ont la gran- « deur nécessaire pour renfermer le cadavre d'un homme « adulte. » (Dr. Trusen, Leichenverbrennung, Breslau, W G. Korn, 1855).

Tout ce que j'avais trouvé par le simple raisonnement il y a plusieurs années a été confirmé par les fouilles de M. Koldewey bien que celles-ci ne donnent qu'un exemple, un seul des mille ou plus encore de nécropoles, qu'il y a au monde, du genre de celles que j'ai découvertes. Le tableau que j'avais tracé déjà dans « *Ausland* » 1883, et developpé dans *Zeitschrift f. Museologie*, et que j'ai donné avec plus de détails encore dans ces pages, s'est trouvé confirmé d'une manière éclatante. Rien n'y manque, — la construction en terrasses, les cours à incinération (maisons funéraires) renfermées entre d'étroits corridors, les chambres à incinération pleines de cendres de bois et, là-dedans, tous les objets attestant l'incinération des morts et le culte des aïeux, la combustion du corps sans contact de la flamme, trois sortes de funérailles (conservation du squelette dans la chambre à incinération, déposition des cendres dans le sol de la chambre à incinération, ou à un troisième endroit), absence de combustion des cadavres d'enfants, — bref, tout est là comme à Hissarlik (et à Hanaï) ; il ne manque qu'une seule chose, la loyauté qui ferait reconnaître ces faits dans des cer-

cles dominés par certains savants. Mais provisoirement Hissarlik doit rester Troie puisque l'on a déclaré que c'était la Troie véritable (1). Soit ! mais nous verrons bien si ce jugement est infaillible. La *question d'Hissarlik* n'est pas du ressort ordinaire d'un savant en particulier ; c'est ce qui résulte clairement de cette étude. Elle sera décidée *par la science du monde entier.*

E. Bötticher.

Munich, le 12 Novembre 1888.

---

(1) La Zeitschrift fur Assysiologie a refusé par trois fois d'insérer mes observations ; la première fois, sous prétexte de manque d'espace. Puis après que je les eus réduites à presque rien, on prétendit que « c'était en dehors du cadre de la Revue. » Ces procédés se jugent eux-mêmes.

LES

ÉTUDES D'ÉPIGRAPHIE LYCIENNE

DEPUIS 1820 JUSQU'EN 1888.

ESSAI DE BIBLIOGRAPHIE DU SUJET.

— 5 —

Daniel SHARPE (1) :

« *A Communication to the Author, on the Lycian inscriptions.*

London, februar 24th 1841, (dans : An account of discoveries in Lycia, being a Journal Kept during a second excursion in Asia Minor, by Charles Fellows. (London, 1841. in 4°) Murray.

Ce travail forme l'Appendix B, pp. 427-520 de ce volume.

La moisson de textes est abondante, l'inscription du grand obélisque est livrée aux mains des érudits, Sharpe peut disserter à l'aise : il se meut dans un monde tout nouveau, et cherche à s'orienter. Depuis 1829, date de la publication par Olshausen des trois premiers chapitres du *Vendidad*, la faveur était à l'éranisme ; Grotefend penche, nous l'avons vu, de ce côté, quant à la famille linguistique du *lycien*. Ce fut le même horizon qui s'ouvrit devant Sharpe.

« La correspondance de la distribution des voyelles en deux séries, les *longues* et les *brèves* ; — la déclinaison, — la conjugaison, — en un mot tout le mécanisme de la phrase lycienne, tout cela me convainquit de la véritable nature du lycien, l'un de ces idiomes si nombreux qui ont reçu des philo-

(1) Commerçant, géologue distingué et amateur philologue à ses heures, comme on voit ici, Daniel Sharpe né à Londres en 1806, est mort dans la force de l'âge, le 20 mai 1856.

logues allemands le nom de langues indo-germaniques » (p. 430).

Il a ensuite recours au zend : sollicité en cela, dit-il, par l'abondance des voyelles du lycien. Évidemment il y aura souvent à constater des différences entre les langues aryennes de la Haute Asie et celle que parla un peuple ignoré au *Far-West* du grand continent, mais ces différences causées par la présence en ce dernier pays de tribus araméennes ou de colons phéniciens, n'affectent pas la structure du langage ; les paradigmes sont à ce point ceux du zend, que le meilleur guide en ces recherches si neuves est M. Eugène Burnouf, l'illustre commentateur du Yaçnâ.

Puis M. Sharpe entre dans le vif du sujet, par ses essais de traduction. Les inscriptions des tombeaux sont courtes sans doute ; toutefois elles présentent quelques mots nouveaux, par exemple *zzimazi* qui signifierait *fille*. Plus importante serait à tous égards la longue inscription de l'obélisque de Xanthus, malheureusement ce monument est détruit de près d'un tiers. L'érudit Anglais ne se résigna pas à attendre que de nouvelles explorations de son compatriote eussent arraché aux ruines de la cité les parties manquantes, pas même que le texte grec de l'une des faces eût été recopié. Et l'on vit ce fait curieux d'un savant, pour qui le texte grec demeurait lettre close, à la réserve de quelques mots (tels que Αρπάγου υίος, πολέμου μνῆμα τόδε,) — se risquer à déchiffrer le long texte lycien. Dans quelles rêveries ne s'est-il pas jeté ? La stèle xanthienne, à l'en croire, aurait été utilisée par les Grands Rois ou leurs satrapes, pour recevoir, le cas échéant, la transcription des décrets souverains, aussi bien que le rappel des hauts-faits des gouverneurs perses : il n'y faudrait chercher aucune unité dans le discours ; c'est à la fois un bulletin de lois, une sorte de cartulaire et une chronique, peut-être aussi les petites affiches du temps ?

Naturellement la phrase *transcription de l'édit du Roi des Rois* doit s'y lire souvent ; de même le nom d'*Ormuzd*. — — N'insistons pas autant sur ses lectures, où BB est la diphtongue *où* et le reste, à l'avenant ! Le vrai mérite de Sharpe a été de classer les textes rapportés par Fellows et de dresser le premier tableau des monnaies à légendes. Partout

il s'égara : il vit dans les noms des chefs ou dynastes, autant de villes ; les cités de *Troouneme* (Trbbönimi), *Kopalle* (Kuprlli), *Erekle* (Périclès), *Mere* (Mithrapata), que Brandis inscrivait encore dans son célèbre ouvrage *Das Münz-Mass-und Gewichtwesen in Vorderasien*, Berlin, 1866, lui doivent l'existence (1).

— 5 bis. —

Grotefend : *Compte-rendu des découvertes de Fellows.* (dans Göttingische gelehrte Anzeigen.

Pages 138-144 (24 janvier 1842), 145-160 (27 janvier 1842), 163-173 (29 janvier 1842).

Max Müller consulté par Fellows, crut qu'il s'agissait sur l'obélisque, ou du moins sur l'épigramme grecque de sa face nord, d'un récit de victoires fait par le héros lui-même, le fils d'Harpagos (2). Grotefend accepta franchement cette donnée, dans sa restitution du texte grec.

Bien que cette restitution n'ait pas été confirmée par les travaux ultérieurs, il peut être agréable de savoir comment un esprit aussi pénétrant, aussi fougueux, concevait l'ensemble des circonstances au milieu desquelles vécurent les Lyciens :

Τοῦ δ' ἔστ', ὦ Λύκιοι, τὸ μνῆμα τὸ δ' αἰανέσσιν
δώδεκα θεοῖς ἀγορᾶς ἐν καθαρωι τεμενει ;

(1) Cependant Birch, comme Six le rappelle (R. N. 1886. p. 102 note 1) avait reconnu dans une légende de monnaie le nom du roi Périklès ; un peu plus tard, Sharpe lui-même avoue un satrape *Arttoùpara* (que nous lisons aujourd'hui Arttum̃para). Le premier, en 1868, le numismatiste hollandais, J. P. Six, osa contre le courant de l'opinion, dénoncer des noms d'hommes où on n'avait vu jusqu'à lui, que des noms de cités, de districts ou de peuples : il révéla le roi Kuprlli, le chef Fezssere. (Voir sa notice *Over de oudere munten van Lycie,* dans les Comptes Rendus de l'Académie Royale des Sciences de Néerlande, vol. XII. 1868).

(2) « This (monument)... appears to have on the north east side a portion of its inscription in the early (?) Greek language... I glean from it that the subject is funereal, and that it relates to a king of Lycia ; *the mode of inscription makes the monument itself speak being written in the first person (This was suggested to me by the learned Professor Muller).* » Ch. Fellows, Lycia, et Travels and researches in Asia Minor, 1852, p. 338.

Εἰρέων (1) καὶ πολέμου μνῆμα τόδ' ἀθανατον.
Στῦλος ὅδ' Ἁρπάγου, ὅς ἀριστεὺς Ἀσιαδάων
ἦρσε πάλην Λυκίων τῶν τότ' ἐν ἡλικιᾳ ΣΣ.
Πολλὰς δ' ακροπόλεις σὺν Ἀθηναίᾳ Πτολιπόρθῳ
πέρσας συγγενέσιν δῶκε μέρος βασιλέας,
ἧς χάριν ἀθάνατοι ἤτεμβον πατρίδα γαῖαν,
ἑπτὰ δ' ὁπλίτας κτεῖν' εὐημεριᾳ σκυλήσας,
Ζηνὶ δ' έπειτα τρόπαια· βοῶν ἔστησεν ἀπάντων,
καλλίστους, ἀγρίου κραῖραν γένεος στεφανώσας.

page 147.

Nous reviendrons sur les diverses leçons de l'épigramme grecque, à propos de l'étude de Moriz Schmidt, *Commentatio de Columna Xanthica.*

Voici, pour le moment, quelle est cette épigramme restituée par la patiente industrie des savants : on pourra, en comparant cette restitution à celle de Grotefend, mesurer le chemin parcouru :

l. 21 ἐ]ξ οὗ τ' Εὐρώπην [Ἀ]σίας δίχα πόν[τ]ος ἔνε[ιμε,
ο]ὐδές πω Λυκίων στήλην το[ι]άνδε ἀνεθηκν,
δώ]δεκα θεοῖς ἀγορᾶς ἐν καθαρῶι τεμένει,
νεικ]έων καὶ πολέμου μνῆμα τόδε ἀθάντον.
l. 25 Κρη]ις ὅ δε Ἁρπάγο υἱὸς ἀριστεύσας τὰ ἅπ[α]ν [τα
(2) χε]ρσιπάλην Λυκίων τῶν τότ' ἐν ἡλικίαι,

(1) εἰρέων est avec νείκεων et νικεων (génitif pluriel néo-ionien de νίκη), la seule restitution du mot dont il ne reste plus que les trois dernières lettres ΕΩΝ. Mais il ne s'agit pas de *discours*, comme on pouvait le croire au temps de Grotefend, et les leçons νικεων et νεικεων restent en présence. Le sens général fait prononcer en faveur de νεικεων ; de plus, la 25e ligne a une lacune qu'il faut combler, ce que je propose de faire par un ε ou même par le groupe ει (oublié) de ν (ει) κεων : ainsi Ν Κ Ε Ω Ν —
ΕΙ Κ Ρ Η Ι Σ.

On le voit, la marge n'est pas grande pour les conjectures : *c'est une bonne fortune presque unique dans la science.*

(2) « Ma conjecture χερσιπάλην s'appuie sur χερσιμαχιαίς (Plato, Legg. l. 633. b), où Bekker a faussement écrit ταῖς χερσὶ μάχαις. Cf. Χερσιδάμας, — κράτης, et de même χειραφια, Χειρίμαχος — σόφός. » (Lettre de M. le Dr Deecke, du 13 novembre 1888).

π]ολλὰς δε ἀκροπόλες σὺν Ἀθηνάιαι πτολιπόρθ[ωι
π]έρσας, συνγενέσιν δῶκε μέρος βασιλέας.
O]ἵ' χάριν ἀθανάτοισι ἀπεμνσαντο δικαίαν.
Ἑπτὰ δε ὁπλίτας κτεῖνεν ἐν ἡμέραι Ἀρκάδας ἄνδρας.
Ζηνὶ δε πέστα τροπαῖα βοτῶν [ἥγ]η[ρ]εν ἀπάν[τ]ων,
καλλίστοις δ' ἔργοις Και[ρ]κα γένος ἐστεφάνωσεν (1).

Le tout se laisse traduire assez facilement ainsi :

« Depuis que la mer a séparé l'Europe de l'Asie, nul encore parmi les Lyciens n'érigea stèle semblable, devant les douze dieux, dans le *téménos* purifié de l'*agora*, impérissable monument de défis et de guerre.

« Krêis, le fils d'Harpagos, était supérieur en toutes choses, dans la lutte avec les mains sur les Lyciens de ce temps-là (2), florissants de jeunesse.

« C'est lui qui, Athênê Preneuse de villes à ses côtés, enleva de nombreuses acropoles, donnant à ses parents une part d'empire.

« Ceux-ci n'oublièrent pas de marquer aux Immortels la reconnaissance due (3).

« C'est lui qui dans un jour, tua sept hoplites Arcadiens.

« Ah ! certes, de tous les humains, il dressa devant Zeus les plus nombreux trophées !

« Ah ! certes, il a couronné de très belles couronnes la race de Kairkas ! »

— 6 —

GROTEFEND : *Ueber Lykische Schrift und Sprache*, (*mit einer steintafeln Lykischer Inschriften*). (dans : Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von Dr Christian Lassen. (Bonn, 1842).
Volume IV. pp. 281 à 301.

(1) Meilleure leçon que Καρικα proposée par Six.

(2) Vers 410 av. J. C., au temps d'Alcibiade (?).

(3) Ce malheureux vers détruit le parallélisme ; j'aurais préféré parler tout de suite des Arcadiens, avant de mentionner la prise des citadelles. Peut-être l'ouvrier chargé de graver ce texte s'est-il trompé de ligne ; en plusieurs occasions, on le surprend en faute.

La planche renferme les matières suivantes :

(*a*) inscription bilingue du 3[e] tombeau d'Antiphellus, étudiée la même année dans un cahier des *Gotting. Anzeig.* 24 janvier 1842 ;

(*b*) autre inscription bilingue, celle déja connue de Saint-Martin ;

(*c*) les noms-propres qui accompagnent les figures du bas-relief de Cadyanda, comme le font les légendes latines dans la tapisserie de Bayeux ; les mentions sont dans les deux langues lycienne et grecque. — Grotefend a joint à cette liste le nom de *Harpagos* des deux textes de l'obélisque ;

(*d*) les légendes des monnaies ;

(*e*) les alphabets phrygien et lycien comparés ;

(*f*) le système vocalique attribué au lycien.

ă ĕ ĭ ŏ ŭ
ä ö (la lettre qui ressemble *ii*
ā ē ī ō (BB) *ū* au syllabique Cypriote *va*) (W)

Voici comment il lit et traduit les inscriptions, que nous désignons par les dénominations adoptées dans les *Lycian Inscriptions* de Moriz Schmidt :

Limyra 19 : p. 293

äwäēīă : ărāfazĕiă : mätē
τὸ μνῆμα τὸδε |
prēnăfătu : Sēdärĕiă Pä(ia) na
(διεπ)οίησατο Σιδάριος Παίαννιος
tĕdäĕmĕ (ī) rppĕ ätlĕ äöwe sä
υἱὸς ἑαυτῷ καὶ

lădĕ äīwĕ sä tĕdäĕmĕ ööĕ äläiä
τῇ γυναικι αυτου (*sua*) καὶ υἱῷ : οὐκ ἄλλοις.

Antiphellus 3. (bilingue) p. 298

äwüēnü prēnafo mätĕ prēnăfătu ŭttăīlăī
Dieses Grab hier bewerkstelligte ΙΚΤΑΣΛΑ
tĕdäĕmĕ īrppe lădĕ äīwĕ sä tĕdäĕmă äīwĕīä
Sohn sich, seiner-Frau und seinen-Kindern :
örsttö ŭĕ .... äwĕīä īĕsă fädrĕfäī ētäīĕ
verbrechend oder der sey straffälig ob des Frevels.

Myra 1. p. 294.

äwüēnü gŏpū (Grab) *mütē prēnăfătu Asädäplume īrppĕ lädĕ : äīwĕ sä tēdä* (*sä*) *ĕmä . īôm älĕiä* (nicht aber Andern.)

Limyra 1. p. 296.

Rĕzzĕtĕ : prēnăfătä : Ddäpēnăfäi (*D —'s :*) *tĕdăĕmĕ : īrppe lädĕ äīwĕ sä tĕdäĕmä.*

Limyra 22. p. 295.

äwüēnü gŏpū mätê prēnăfătu Pomăză Artälĕiäsäi (*A — s'*) *tĕdäĕmĕ irppĕ lädĕ äiwĕ Ofĕētä Gomätĕiäi* (G — s') *zzĕmăzĕ* (Tochter) *sä tĕdäĕmä äiwĕiä.*

Nous ne reproduirons pas le Limyra 23 (p. 295), dont la fin est tout à fait manquée, ni Limyra 24 (p. 294), mais seulement de Xanthus I (p. 297) les mots « *Säeiä ētădü* » welcher Frevel, *ădă ădăîăle.* (Busse büsse als).

Les travaux de Grotefend sur la Lycie l'ont fait regarder comme le fondateur de ces études ; je proteste contre cette allégation. On ne peut en effet dénier à Antoine Saint-Martin ce rang d'ancêtre, pour en honorer son heureux émule. En vain les partisans de Grotefend, volontiers disposés à laisser tomber dans l'oubli le nom d'un érudit français répondent-ils : « Les *Observations sur les inscriptions de Cockerell* ne sont, malgré le réputation scientifique de l'auteur, qu'un pur accident : aucune idée féconde n'en est sortie. En réalité, le déchiffrement ne date pas plus de là que de la communication si soigneusement dérobée au public, qu'avait faite en mars 1839 à la Société de philologie de Londres un certain James Yates. » — Mais Saint-Martin a laissé sa trace, lui ; on peut ne pas attacher à son travail grande importance, je l'accorde, mais on n'a pas le droit de l'éliminer. D'ailleurs, nous ne sommes pas plus les héritiers de Grotefend que ceux de Sharpe et même de Lassen ; aucun n'a créé une école qui ait ses traditions. Que les Allemands daignent le reconnaître. Quoiqu'on fasse certes, Saint-Martin eut l'honneur d'aborder le premier le déchiffrement des textes lyciens ; là encore cette inquiète France, toujours aux prises avec l'idéal, a ouvert la voie : il est vrai que, fidèle à son génie, elle s'est découragée vite.

— 7 —

Daniel Sharpe : *On certain Lycian Inscriptions.* (d'abord, dans les Proceedings of the Philological Society, tome 1 1843 pp. 193-215.

(ensuite, dans Travels in Lycia, Mylias and the Cibyratis, in company with the late Rev. E. T. Daniell, by Lieutenant Spratt and Prof. Edward Forbes. London, 1847 (2e volume. Appendix 1. pp. 213-265.

Le principal explorateur ne fut pas malheureusement l'érudit Daniell, victime du climat de cette région malsaine, mort en pleine expédition, en 1842 ; ce fut sans contredit, ce lieutenant de la marine anglaise, Thomas Abel Brimage SPRATT, fils du commodore James Spratt, entré dès l'âge de 16 ans, en 1827 dans la marine royale. Il étudia le pays au point de vue géographique et historique, laissant à son compagnon Edward Forbes (1) le domaine de l'histoire naturelle. Nous devons à Spratt une bonne carte de la Lycie jointe au second et dernier volume de la relation de voyage, et où nous relevons les positions suivantes :

Xanthus : *Fornas*, qui retient, encore que défiguré, l'ancien nom, Αρνα, (2) 36° 18′ *lat. nord* et 29° 26′ *long. est.*

Bosolook (= βασιλική, le Letoum des anciens ?) 36° 20′ *lat. nord* et 29° 20′ *long. est.*

Patara : 36° 16′ *lat. n.* et 29° 22′ *long. est.*

Tlos : (*Deuvar*) 36° 32′ *lat. n.* et 29° 29′ *long. est.*

Pinara (*Minara*) 36° 29′ *lat. n.* et 29° 21′ *long. est.*

Telmessus (*Makri*) 36° 37′ *lat. n.* et 29° 12′ *long. est.*

(*Levisü*), nom corrompu de Telmessus ?) 36° 34′ *lat. n.* et 29° 12′ *long. est.*

(1) Né en 1815, mort en 1854.

(2) Ἀρνα· πόλις Λυκιας. Οὕτω ἡ Ξάνθος ἐκαλεῖτο ἀπὸ Ἄρνος τοῦ καταπολεμήσ αντος Πρωτόγονον. τὸ ἐθνικὸν Ἀρναῖος καὶ Ἀρνεύς.
(Étienne de Byzance, éd. Meinecke, 1849, Berlin, p. 123). Le mot est en effet *Arn̄na* dans les inscriptions, et non *Arina* et n'a aucun rapport avec l'Airyana Vaëja. Leake a pensé au pélasgique Αρνος, ce qui est très admissible.

Cadyanda (*Houzoumlou* : « *les Raisins* ») 36° 44′ *lat. n.* et 29° 17′ *long. est.*

Antiphellus (en lycien « *Fehñte* » (1) 36° 13′ *lat.* n. et 29° 42′ *long. est.*

Sura 36° 13′ *lat. n.* et 30° 31′ *long. est.*

Limyra (*Armootlee*). 36° 19′ *lat. n.* et 30° 18′ *long. est.*

Myra (*Dembre*). 36° 14′ *lat. n.* et 30° 04′ *long. est.*

(*Phineka*) 36° 18′ *lat. n.* et 30° 12′ *long. est.*

Rhodiopolis 36° 22′ *lat. n.* et 30° 21′ *long. est.*

M. Forbes donne, de son côté, sur la faune de la Lycie (t. II p. 63) des détails très intéressants. Comme Fellows l'a fait dans sa dissertation sur l'âge des monnaies lyciennes (2), il cite au premier rang les sangliers et le terrible *arslan* (lion) dont les récits populaires sont fortement impressionnés, sans qu'on ait pu montrer au voyageur un seul individu de cette race. Un autre ennemi de l'homme, plus fréquent, c'est le *Caplan* ou léopard qui s'attaque surtout aux troupeaux de brebis ; il y a encore deux espèces de grands chats sauvages appelés *sertlan* et *surinjik*, et pour compléter le tableau, beaucoup de renards et de chacals rôdeurs qui jettent dans le profond des nuits leurs glapissements lugubres. L'ours ne manque pas non plus, comme aux jours où on le dessinait sur une frise du Monument des Néréides (3), ni le bouc sauvage de Crète qu'on appelle dans le pays *caïk*, caïgi, corruption évidente de αἴξ. Les cours d'eau attirent une espèce de castors appelés *Koondoos* ; quant aux tortues, aux reptiles, aux oiseaux de marais, ils sont innombrables.

Les voyageurs visitèrent la Lycie, en 1842, c'est-à-dire : le

(1) Deecke, Lyk. Stud. II — p. 338 (1887).

(2) « From the earliest legends we know that these mountains were haunted by the Chimaera, an animal represented as a she-lion, with a goat's head rising from her back and a snake for her tail. I have observed in my Journal the legends of lions still heard of and said to be killed by the present inhabitants. Villages have turkish names Uslann kooe, meaning « Lion-village ».... « Here the wild-boar is again found in abundance ».... « Amidst these wild scenes are pastoral valleys, where horses and cattle are bred at the present day, but carefully watched, from a fear of the leopards... » (*Coins of ancient Lycia before the Reign of Alexander*... London, 1855, in-4°, pp. 6 et 7).

(3) Monuments inédits de l'institut archéologique de Rome, vol. X. Tavola XVII, 1874, Fregio C, lastre XIII.

3 mars, Xanthus ; le 7 mars, Antiphellus ; le 20 mars, Myra ; le 30 avril, Rhodiopolis.

Ils copièrent 31 nouvelles inscriptions, dont deux bilingues (Levisü, leur n° 2) et Tlos 2 (leur n° 4) : les textes un peu longs de Rhodiopolis et de Sura enrichirent aussi leur collection. L'ouvrage est illustré de vignettes et de gravures hors texte représentant les vues de quelques villes, notamment de Tlos, de Xanthus, de Myra, de Pinara, les « rock-tombs » de Cadyanda, les plans de Minara, d'Antiphilo, de Rhodiopolis, et des ruines des églises chrétiennes.

Sharpe assuma, avant la publication de cet ouvrage, la tâche de publier les inscriptions et d'en faire le procès : ses efforts d'interprétation ne furent pas plus heureux qu'en 1841, mais il semble avoir été plus réservé dans ses recours au zend et à l'arabe, diversité qui ne lui déplaisait pas dans son premier essai. Il a de plus parlé des monnaies à légendes, où il continue à voir des noms de villes.

L'intérêt de la publication, répétons-le, n'est pas là ; cent fois plus concluant est le chapitre du savant lieutenant Spratt : *On the people who constructed the tombs and used the language usually called Lycian* (1).

En voici un passage :

« Après avoir raconté comment la population entière de Xanthus expira dans les horreurs d'une guerre soutenue contre les Perses (I. 176), Hérodote remarque que les Lyciens de son temps qui se disent Xanthiens, sont tous étrangers au pays, sauf cependant quelques familles qui durent leur préservation à leur absence au moment de l'invasion ; mais il ne spécifie pas l'origine ethnique des soi-disants Xanthiens. Le mot ἐπήλυδες de ce passage (2), se rapporte, croyons-nous, aux colons non-hellènes. Devant l'interprétation que M. Sharpe a donnée du plus ancien monument écrit en langue lycienne, et partageant l'opinion généralement adoptée sur la date de ces textes postérieure à l'arrivée des Perses, nous proposons tout simplement d'admettre que le « lycien » ne fut jamais parlé par l'ensemble

(1) Chap. X, au 2e volume.

(2) Τῶν δὲ νῦν Λυκίων φαμένων Ξανθίων εἶναι οἱ πολλοὶ πλὴν ὀγδώκοντα ἱστιέων, εἰσὶ ἐπήλυδες.

de la population lycienne, et bien plus, qu'il prit possession du pays avec les conquérants eux-mêmes. Ces conquérants seraient les « *étrangers* » du récit d'Hérodote…

« C'est au milieu des belles ruines de Xanthus que ce passé se révéla à nous dans toute sa netteté : rien depuis n'en a dissipé l'image. Les sculptures sont des poèmes en l'honneur des Perses, soit qu'elles décrivent cette ville ceinte de hautes murailles et ces assiégeants le pied posé sur les premiers degrés de l'échelle, prudents néanmoins, car on les guette de la tour voisine, soit qu'elles nous entraînent dans leurs chevauchées superbes, soit surtout qu'elles nous mettent en présence d'un satrape. Le prince est assis ; autour de lui sa garde du corps, un adolescent lève sur sa tête le parasol royal ; à droite du spectateur, en humble contenance, debout, deux vieillards à longues robes, venus pour implorer la paix. N'est-ce pas une illustration du tragique récit d'Hérodote ?

« Alexandre comprit bien le danger de laisser derrière lui ces Perses de Lycie, et dans sa marche contre Darius, il traversa ces régions qu'il soumit à ses armes, Un autre fait est ce que nous apprend Plutarque du guide du Macédonien, né en Lycie, mais Perse par sa mère. Enfin, on connaît le Lycien Pharnakos, versé dans la langue des Barbares, c'est-à-dire des Perses. (Arrhien, IV. 3). »

Terminons cette notice par l'expression d'un regret : les explorateurs ne parvinrent pas à sauver de l'oubli un *long texte d'un second obélisque*, déjà signalé par Fellows à Houzoumlou, dans le voisinage de Cadyanda. Cette publication, pensions-nous depuis longtemps, sera le lot assuré d'un nouvel explorateur : or, les savants Autrichiens qui visitèrent en 1884 (1) la Lycie, ne paraissent pas avoir vu le monument qui semble, disait Spratt « *to have been covered by Lycian characters, but they have allmost all been obliterated*. It is square, ten feet high by three feet eight inches broad. It has no excavation on the summit (*donc il était purement décoratif et sans destination funéraire*) and stands on a base, three feet in height » (I. p. 41.)

(*A continuer*). J. IMBERT.

---

(1) Benndorf und Niemann, *Reisen in Lykien und Carien*, I. Wien. 1884 Ces savants se bornent à répéter les descriptions plus que sommaires de Fellows et de Spratt. Ce n'est pas là le rôle de l'explorateur.

LES CHRÉTIENS D'ISLANDE

AU TEMPS DE L'ODINISME.

(IX[e] ET X[e] SIÈCLES).

(Suite.)

II. Les Gallgaëls chrétiens en Islande.

La belle-sœur de Helgé Magré, Aude Djupaudga, ne tarda pas à partir à son tour, sinon pour le rejoindre, du moins pour se rapprocher de lui et des membres de sa propre famille. Après la mort de son époux, Olaf le Blanc (1), elle était restée dans les pays Gaéliques avec son fils Thorstein le Rouge. Celui-ci devint corsaire comme ses ancêtres : ayant fait alliance avec Sigurd le Puissant, jarl des Orcades, il conquit les provinces de Caithness, Ross, Moray, en un mot plus de la moitié de l'Écosse ; s'établit roi de ces contrées et les gouverna jusqu'à ce qu'il fût surpris par les Ecossais et périt dans l'engagement (2). Aude était dans le Caithness lorsqu'elle apprit la mort de son fils ; elle fit secrètement construire un bateau dans une forêt et s'y embarqua, vers 892 (3), avec son petit-fils Olaf Feilan et ses petites-filles : Groe, Alœfe, Oske, Thorhilde, Thorgerde et Vigdise. Son équipage se composait de vingt (d'autres documents disent trente et même soixante-dix) hommes libres ; elle estimait fort l'un de ceux-ci, Koll, petit-fils d'un hersé (seigneur norvégien) ; aussi le chargea-t-elle d'administrer les grands biens qui lui avaient valu le surnom de *Djupaudga* (Richissime), et lui donna-t-elle en mariage Thorgerde, l'une de ses six petites-filles. Deux de celles-ci furent mariées dans les Orcades et les Færeys, où elle fit escale. Elle était déjà en

(1) Voy. plus haut, p. 350.

(2) *Landnàmabok*, part. I, II, ch. 15, p. 108-9 ; — *Laxdœla-saga*, ch. 4, p. 6-9 ; — P. A. Munch, *Det norske Folks Hist.* part. 1, t. I, p. 444-5, 506-7.

(3) G. Vigfusson, *Um timatal*, p. 230, 494.

vue de l'Islande lorsqu'elle fit naufrage ; le navire fut perdu, mais on sauva l'équipage et la cargaison. Elle se rendit auprès de son frère Helgé Bjola, qui avait été du nombre des premiers colonisateurs et qui était établi à Hof, non loin de Reykjavik, dans le canton de Kjalarnes. Comme il ne lui offrit l'hospitalité que pour elle et la moitié de son équipage, elle fut offrusquée de cette parcimonie et, lui disant qu'il se déferait tardivement de ses petitesses, elle partit pour le Breidafjœrd où était établi, dans le Bjarnarfjœrd, son frère Bjœrn *Austræné* (1). Il lui offrit pour elle et pour toute sa suite une grandiose hospitalité qu'elle accepta pour l'hiver (2).

Au printemps elle fit voile pour le Hvammsfjœrd, au fond duquel elle trouva les colonnes de son siége de parade, sans doute perdues lors du naufrage, mais poussées dans le golfe par les vents et les flots. C'était un indice qu'il serait facile d'y recueillir des épaves et des bois flottants, si précieux dans une ile presque partout privée de forêts et de matériaux de construction. Aude résolut donc de s'établir dans cette localité. Sa demeure *Audartoptir* (les emplacements d'Aude) était située à Hvamm près de l'Œrridaáros. Le lieu où elle faisait ses dévotions fut appelé *Krossholum* (aux Grottes de la croix) à cause de la croix qu'elle y avait fait dresser en sa qualité de chrétienne. Depuis, sa famille eut beaucoup de révérence pour ces grottes, où l'on éleva un autel, lorsque l'idolâtrie se propagea, et que l'on croyait habitées par les mânes des ancêtres. Un arrière petit-fils d'Aude, Thord Gelli, y fut conduit au moment de prendre possession de ses dignités, comme il est dit dans sa saga (3), aujourd'hui perdue. Selon ses intentions, Aude fut inhumée dans un endroit du rivage que couvrait le reflux, car elle n'avait sans doute pas eu comme Œrlyg, son cousin, la précaution de se munir de terre bénite (4), et, comme chrétienne, elle ne voulait pourtant pas que son corps reposât dans un lieu non consacré (5). C'est ce qu'affirme le *Landnàmabok*, et cette assertion n'est pas expressément contredite par la *Lax*-

(1) Voy. plus haut, p. 349.
(2) *Landnàmabok*, part. II, ch. 15, 16, p. 109-110 ; — *Laxdæla-saga*, ch. 4-5, p. 8-11.
(3) *Landnàmabok*, part. II, ch. 16, p. 111.
(4) Voy. plus loin, p. 433-4.
(5) *Landnàmabok*, part. II, ch. 19, p. 117.

dœla-saga, où il est dit qu'elle fut inhumée dans un navire avec beaucoup de richesses, et qu'un tertre fut ensuite élevé sur son tombeau (1). Il est donc assez vraisemblable que le navire fut d'abord enfoui dans l'arène et postérieurement recouvert d'un tertre à la manière païenne, lorsque les descendants d'Aude furent retombés dans l'idolâtrie.

Aude avait pris possession des nombreuses petites vallées (*dalir*), qui débouchent dans le Hvammsfjœrd et qui ont donné leur nom au Dalasysla (canton des Dals), dont elles constituent la partie la plus importante. C'est un territoire qui a de 37 à 60 kilomètres de longueur sur 40 à 55 de largeur, et dont la superficie peut être évaluée à 200 kilomètres carrés (2). Aude fit des concessions non seulement aux membres de sa famille, mais encore à ses clients et à ses affranchis, parmi lesquels était Erp, fils de Melldun (Maolduin), duc écossais, et d'une princesse irlandaise (3), et aïeul de Thorgerde, femme d'Aré Mársson ; ainsi que Vifil, grand père de Gudride qui prit part à l'exploration du Vinland (4).

Un neveu de cette femme remarquable, Ketil *Fiflské* (Fou) ou *Heimské* (Casanier, idiot), avait sans doute été ainsi surnommé par les païens qui avaient l'habitude d'imposer aux chrétiens d'autres sobriquets aussi peu flatteurs (5). Il quitta les Hébrides pour aller s'établir au sud de l'Islande, à Kirkjubæ (Village de l'église), où il y avait eu des Papas et où l'on disait que les païens ne pouvaient habiter. Après sa mort, un de ses voisins, Hildi, fils d'un colon venu directement de la Norvège, sans avoir passé par les îles gaéliques et ne croyant par conséquent pas aux légendes chrétiennes, voulut démontrer la fausseté de celles-ci : il alla donc demeurer à Kirkjubæ, mais, au moment d'entrer dans la cour, il tomba raide mort (6). Les descendants de Ketil Fiflské, bien qu'en-

(1) *Laxdœla-saga*, ch. VI, p. 17.

(2) Kr. Kálund, *Beskr. af Island*, t. I, p. 459 et s.

(3) *Landnàmabok*, part. II, ch. 16, 17, 18; p. 109, 110, 113, 115; — *Laxdœla-saga*, ch. VI, p. 12.

(4) *Landnàmabok*, part. II, ch. 17, p. 113 ; addit. III, p. 347.

(5) Voy. plus loin, p. 434, 436. Sa mère Jorunne Ketilsdottir était elle-même surnommée *mannvitsbrekka* (l'insensée). — *Landnàmabok*, part. IV, ch. 11, p. 266.

(6) *Landnàmabok*, part. IV, ch. 11, p. 267. — *Saga d'Olaf Tryggvason*, ch. 221, dans *Flateyjarbok*, t. I, p. 267.

tourés de païens essayaient, paraît-il, de se rattacher à des familles chrétiennes ; son petit-fils Thorstein, propriétaire de Kirkjubæ, épousa Thordise, dont la tante Grea était surnommée la chrétienne et dont une grand'tante, Bjarge, était fille de Rafœrta et sœur de Helgé Magré.

Un cousin d'Aude (1), Œrlyg (2), fils de Hrapp, fut élevé par Saint Patrice, évêque des Sudreys ou Hébrides, que son oncle Ketil Flatnef gouvernait en prince indépendant ; aussi, lorsqu'il voulut, à l'exemple de plusieurs de ses parents, aller coloniser l'Islande (3), demanda-t-il conseil au prélat qui lui dit de s'approvisionner de bois pour une église, d'une cloche de fer, d'un *plenarium* (4), d'une pièce d'or et de terre bénite sur laquelle il élèverait les piliers d'une église, et qui lui recommanda de débarquer dans une contrée où il aurait vu, de la mer, deux montagnes coupées chacune par une vallée ; de s'établir dans la plus méridionale de celles-ci ; et d'y bâtir l'église qu'il dédierait à Saint Columba. La traversée fut pénible et les émigrants ne sachant plus où ils se trouvaient, Œrlyg invoqua l'évêque Patrice, en promettant de nommer d'après lui la contrée où il les ferait aborder. Ils ne tardèrent pas à voir une terre, qui faisait partie de la presqu'île nord-ouest de l'Islande. Ils entrèrent dans un golfe qu'ils nommèrent Pâtreksfjœrd, et ils y passèrent l'hiver dans un port qui fut appelé Œrlygshafne. Quelques-uns d'entre eux s'y établirent, mais au printemps Œrlyg, ayant gréé son navire, fit voile vers le sud-est pour doubler le cap Bard ; lorsqu'il fut dans les parages de Snæfellsjœkul, vers le milieu de l'Islande occidentale, il vit dans le golfe de Faxafjœrd deux montagnes coupées chacune d'une vallée (5), et à ces traits il

(1) *Landnàmabok*, part. II, ch 22, 25, p. 129,137-8, et addit. 115, p. 349-350.

(2) Qui s'écrit aussi *Erlyg*, *Aurlyg* et *Œrleig*. (Voy. *Landnàmabok*, part. I, ch. 12, p. 42).

(3) Entre 895 et 890 selon Gudbrand Vigfusson (*Um timatal*, p. 294, 494).

(4) Voy. ce mot dans le *Gloss. med. et inf. latin*, de Du Cange, où il est expliqué : nº 2, par recueil complet des Evangiles et Epitres canoniques : nº 3, par reliquaire. Il faut traduire ici soit par bible, puisque ce plenarium se composait de feuilles qui furent recollées par ordre d'Arné, évêque de Skálholt et qu'elles étaient couvertes de lettres irlandaises (*Kjalnesinga saga* p. 460) ; soit par hagiographie complète, puisque d'après une variante de la même saga c'était un sœgubok.

(5) Il s'agit probablement de celle de Kjos, la plus grande du Hvalfjœrd et de celle de Hvita au fond du Borgarfjœrd.

reconnut la contrée qui lui avait été désignée. Il se dirigea vers la montagne du sud ; c'était la presqu'île de Kjalarnes, déjà occupée par son cousin Helgé Bjola. Il retrouva là, sur un tas de varech, la cloche qui était tombée en mer. Sur le conseil de Helgé, près duquel il avait hiverné, il prit possession du territoire situé entre le Mogilsà et l'Osvifslæk et s'établit à Æsjuberg, où il fit construire une église conformément aux instructions qu'il avait reçues. De sa femme Hjalpe, il eut Valthjof qui était adolescent lors de son arrivée en Islande, et dont un descendant à la septième génération fut Eirik Gnupsson, évêque de Grœnland et missionnaire en Vinland. Il épousa ensuite Isgerde ou Asgerde, fille du gallgaël Thormod Bersason (1). Leur fils Geirmund, la tige des Esjubergings, fut père de Halldora, qui épousa un arrière petit-fils de Ketil Flatnef, Thjostolf, dont le fils Thorleif succéda à son aïeul Geirmund dans le domaine d'Esjuberg. Les Esjubergings, de même que leur ancêtre Œrlyg, révéraient particulièrement Saint Columba, bien qu'ils ne fussent pas baptisés ; aussi Thorleif, après avoir été démoniaque (2), fut-il l'un des premiers à se convertir au christianisme, lors de l'évangélisation de l'Islande à la fin du X[e] siècle (3).

Les aventures d'Œrlyg sont contées un peu différemment dans la *Kjalnesinga saga* ou Histoire des habitants du Kjalarnes. D'après cette source suspecte Œrlyg, au lieu d'avoir émigré de Norvège dans les pays gaéliques, aurait été de pure race irlandaise (4). Ayant encouru la disgrâce du noble roi (5)

(1) Par conséquent cousine germaine de Jœrund le Chrétien et d'Edna, mère d'Asolf Alskirr, prieur de Culdees.

(2) *Trœllaukinn*, mot à mot : accru, c'est-à-dire possédé d'un trœll ou démon. Il n'est pas invraisemblable que ce sobriquet lui avait été donné par les païens, sans doute à cause de quelques pratiques chrétiennes qui lui venaient de ses ancêtres.

(3) *Landnàmabok*, part. I. ch. 12, pp. 42-45. — Cfr. Gudbrand Vigfusson, *Um timatal*, p. 305.

(4) « Hann var irsk att allri ætt ». (*Kjalnesinga saga*, ch. I, p. 398 du t. II de *Islendinga sægur*.)

(5) « Göfugr konungr » (*Ibid.* ch. 2, p. 399), d'après quelques manuscrits ; d'autres portent *Kaunfægr*, *Konfagr*, *Konradr*, *Kœnuvœfr*, *Konufœgr Irakonungr*, qui sont peut être des transcriptions de *Conchobhar* (prononcez *Conor*). La leçon que nous avons adoptée semble préférable, à moins qu'on ne veuille supposer que le copiste a fait un seul mot de deux abréviations mal lues : la première syllabe de konungr (roi) et la dernière

qui gouvernait l'Irlande depuis longtemps chrétienne, il alla trouver son parent, l'évêque Patrice, qui l'engagea à s'embarquer pour l'Islande où se rendaient beaucoup d'hommes puissants. « Je te conseille, ajouta-t-il, de te munir de terre bénite pour la placer sous le pilier angulaire d'une église, d'un *plenarium*, et d'une cloche de fer (1) consacrée. En arrivant au sud de l'Islande, tu feras voile vers l'ouest de l'île, où il y a un grand golfe et trois hautes montagnes, coupées chacune par une vallée ; tu te dirigeras vers la plus méridionale d'entre elles ; tu y trouveras un bon port et un chef prudent nommé Helgé Bjola ; il t'accueillera, car il n'aime guère les sacrifices païens, et il t'assignera une demeure au sud de la montagne, où tu feras construire une église dédiée à S[t] Columba. Que ton voyage soit heureux et conserve bien la foi au milieu des infidèles ! » Œrlyg se conforma ponctuellement à ces instructions : débarqué dans un port du Therneyjarsund, il se rendit de là près de Helgé et passa le reste de sa vie dans le voisinage de ce dernier (2).

La même saga contient aussi les aventures de Bué qui lui a donné son nom dans plusieurs manuscrits (3) ; elles sont trop

de Hàrfagr, surnom de Harald, roi de Norvège, dont l'hostilité fut en effet la cause de l'exil de la famille d'Œrlyg.

(1) « jàrnklukka » ; d'autres manuscrits portent « markklukka, » (clochette de forêt ou campane). Cette dernière leçon semble plus rationnelle, si l'on admet que cette sonnette, tombée en mer, selon une autre version, resta sur un tas de varech et fut jetée avec lui sur le rivage du territoire occupé par Helgé *Bjola* (Clochette).

(2) *Kjalnesinga*, ch. I, p. 398-399 du t. II de *Islendinga sœgur*. Cette saga, passablement exacte au point de vue topographique, mêle beaucoup de fables aux quelques traits historiques qu'elle contient. Le savant auteur de la *Sagabibliothek* (t. I. Copenh. 1817, in-12, p. 354-6), P. E. Muller croyait qu'elle avait été composée au XIV[e] siècle au plus tard. C'est d'après cette saga, donnée par Arngrimus Jonæ (*Hist. Islandiæ*, ch. 7), que Colgan (*Acta Sanctorum Hiberniæ*, t. I. p. 241, 256), transformant Œrlyg en Erlulphe, Ernulphe et Ornulphe, en fait un bienheureux qu'il place sous le 2 février à la suite de son homonyme Erlulphe, évêque de Verdun et martyr. Son unique excuse est d'avoir suivi l'exemple de Dempster (*Hist. eccles. gentis Scotorum*, t. I, p. 94). Les Bollandistes (*Acta Sanctorum*, févr. t. I, p. 267) ont eu assez de critique pour ne pas béatifier un personnage inconnu de la Congrégation des Rites.

La forme Erlulphe n'est peut-être pas aussi arbitraire qu'elle en a l'air : car le nom pourrait bien venir du gaélique *erlamh*, prononcez *Erlav*, qui signifie saint homme.

(3) tantôt : *Bua saga Andridarsonar ok Kjalnesinga* ; tantôt *Kjalnesinga saga ok af Bua Andridsyni*, ou bien : *af Bua Esjufostra* ; *af Bua*

fabuleuses pour mériter d'être reproduites intégralement ; il suffit d'en extraire quelques passages qui éclaireront notre sujet : Vers la fin de la vie d'Œrlyg (1), un navire monté par des Irlandais (2) entra dans le port de Leiruvog ; le patron Andrid était jeune, grand et fort. Il y avait aussi une veuve nommée Esja qui était fort riche, et un certain Kollé qui s'établit dans le Kollafjœrd. Helgé les accueillit tous et, comme Œrlyg était vieux et sans enfants (3), il abandonna son domaine et sa maison pour demeurer avec Esja qui s'établit alors à Esjuberg. On la disait adonnée aux vieilles pratiques du paganisme bien qu'elle fût baptisée, ainsi que tous ses compagnons. Andrid alla passer l'hiver à Hof auprès de Helgé Bjola et devint le frère d'armes de ses fils (4) ; après quoi il se fixa dans le voisinage à Brautarholt. Helgé Bjola mourut le même hiver. Ses fils pratiquaient l'idolâtrie ; l'aîné Thorgrim était même surnommé *godé* (pontife) ; il fit construire et dédia à Thor un grand temple de cent pieds de longueur sur soixante de largeur (5). Bué, fils d'Andrid, au contraire étant baptisé (6), ne voulut jamais sacrifier aux faux dieux (7) et les païens le surnommèrent *Hund* (chien) (8). A la suite d'un long différend, il brûla le temple (9). — Jusqu'ici il n'y a rien de trop invraisemblable et la description du temple paraît être exacte ; mais bientôt la saga dégénère en conte mythique et ne nous regarde plus. Il suffit de dire que Bué, en considération de ce qu'il

hundi ; af Bua Islendingi. Le même sujet a été traité en vers par un poète islandais contemporain, Simon Bjarnason, dans *Rimur af Bua Andridarsyni* (Reykjavik 1872).

(1) D'autres manuscrits disent de Konufœgr ou de Helge Bjola.

(2) Par des Norvégiens, selon d'autres.

(3) Les généalogies du *Landnâmabok* prouvent que c'est là une erreur.

(4) *Kjalnesinga saga*, ch. 2, p. 399-400.

(5) *Ibid.* p. 401-403.

(6) *Kjalnesinga saga*, p. 459.

(7) Ce fait semble être confirmé par la *Saga d'Olaf Tryggvason* (dans le *Flateyjarbok*, t. I, p. 264), où il est dit que le fils d'Œrlyg ne voulut jamais sacrifier aux idoles. Bué, à la vérité, n'était pas fils d'Œrlyg, mais bien le pupille d'Esja, chez laquelle vivait ce dernier.

(8) Plus loin dans *Kjalnesinga saga*, ch. 3, p. 408, il est aussi appelé *trœll*, démon. Cfr. les sobriquets de *Fifiskë* (fou), *trœllaukinn* (possédé), *mannvits brekka* (insensée), appliqués à d'autres chrétiens, sans doute par les païens, comme c'est certainement le cas ici.

(9) *Kjalnesinga saga*, ch. 4, p. 410-411.

était baptisé et ne sacrifiait jamais, (1) fut enterré à Esjuberg sous les murs de l'église, c'est-à-dire précisément dans la terre bénite apportée par Œrlyg (2).

Le frère d'Œrlyg, Thord Skeggé, qui s'établit aussi en Islande et non loin de lui, avait épousé Vilborge, petite fille de Saint Edmond, roi d'Est-Anglie, martyrisé en 870 par les pirates Scandinaves (3). Peut-être était-il dans leurs rangs et enleva-t-il dans cette expédition celle qui devint sa femme ; celle-ci était certainement chrétienne, et il y a toute apparence qu'il l'était aussi. — L'un des compagnons d'Œrlyg qui étaient restés dans le Patreksfjœrd, Thorbjœrn Bœdvarson, devait être scandinave à en juger par son nom et celui de son père ; ce qui ne l'empêchait pas d'être prêtre, comme l'indique son surnom de *tálkné*, (4) d'après lequel fut appelé le Tálknafjœrd, golfe colonisé par lui (5). Son descendant Aré Màrsson était pourtant païen, puisqu'il dut être baptisé dans la Grande-Irlande.

L'alliance que Œrlyg avait contractée avec la famille gall-gaële (6) de Thormod l'ancien fut renouvelée une cinquantaine d'années plus tard par leurs descendants. Sa petite fille Thuride Valthjofsdottir fut mariée à Hrolf le Jeune, petit neveu de sa femme Asgerde. Celle-ci devait être columbite, puisqu'elle appartenait à la famille des Esjubergings, et l'anecdote suivante donnerait à croire que son mari l'était également ; car ce doit être pour égaliser les chances que Bjarné (7), adver-

(1) Ce n'était pas assez, même en y ajoutant la destruction d'un temple d'idoles, pour autoriser Dempster (*Hist. eccl. gentis Scotorum*, p. 94, où il donne Buo pour auteur d'un livre de *Homiliæ ad Islandos*) et Camerarius (*De statu hominis, veteris simul ac novæ Ecclesiæ, et Sanctis regni Scotiæ*, p. 143), à faire un bienheureux de Buo qu'ils connaissaient par Arngrimus Jonæ. Colgan les a suivis (*Acta Sanctorum Hiberniæ*, t. I, p. 241) ; mais les Bollandistes ont avec raison refusé de faire de même (*Acta Sanct.* 5 févr. p. 59). Voy. John O'Hanlon, *Lives of the Irish Saints*, t. II. Dublin, gr. in-8°, p. 345-6.

(2) *Kjalnesinga saga*, ch. 18, p. 459.

(3) *Landnàmabok*, I, ch. 11, p. 40 ; IV, ch. 7, p. 257. — Cfr. Joh. Steenstrup, *Normannerne* II : *Vikingetogene mod Vest i det IX^de Aarhundrede*, p. 63.

(4) En gaélique *tollcinn*, tonsuré (E. O'Curry, *Lectures*, réimpression, p. 617 et append. CXXVII)

(5) *Landnàmabok*, part. I, ch. 12, p. 43 ; II, ch. 22, 26, p. 129, 139.

(6) Le père était irlandais et s'appelait Bersé, Bresé ou Brusé (Bruce).

(7) Son aïeul Kalman (en gaél. Colman = Columban), étant des Hébrides, devait être chrétien ; mais son père ne l'était pas, puisqu'il portait le titre de godé (pontife).

saire de Hrolf, fit vœu de se convertir au christianisme, et voici à quelle occasion : ils se disputaient un territoire nommé *Tungan litla* (la Petite pointe) ; le différend fut tranché par le Hvità qui vint à changer de cours, de sorte qu'en vertu du droit d'accroissement Bjarné put annexer à son domaine le terrain contesté ; il se fit donc baptiser et construisit une église dans la Petite pointe, à Bjarnastads où il habitait (milieu du Xe siècle) (1). — Une fille de Thormod l'Ancien, Kjœlvare, mariée à Holmstein Snæbjarnarson, petit fils de Eyvind Austmann et de Rafœrta, fut mère de Snæbjœrn Galté (2), l'un des précurseurs d'Eirik le Rouge et bisaïeule de Glum Thorkelsson, dont l'aïeul Svartkel était du Caithness en Ecosse (3) et probablement chrétien. Comme celui-ci s'était établi en Islande à Eyré sur le rivage du Hvalfjœrd, au nord du territoire occupé par Œrlyg, à l'ouest de Botn colonisé par l'irlandais Avang, et au sud d'Akranes dont Thormod l'Ancien et Ketil Bersason avaient pris possession, on pourrait croire qu'il conservèrent quelques reminiscences du christianisme. Glum priait en effet devant une croix, en disant : « Toujours salutaire aussi bien pour les vieux que pour les jeunes. » (4) Mais il paraît, d'après une variante du *Landnámabok*, qu'il s'était converti à un âge avancé (5), et il est probable que c'était seulement au temps de l'évangélisation de l'Islande vers l'an 1000.

Ketil, frère de Thormod, eut un fils Jœrund, surnommé *le Chrétien* (enn kristni), qui garda la foi jusqu'à sa mort et se fit même ermite sur ses vieux jours (6), et une fille Edna (en gaélique Ethna) (7), femme de Konal (en gaél. Conall), qui fut mère d'Asolf, l'une des plus curieuses figures de ce récit, car

(1) *Landnámabok*, part. I, ch. 12, 15, 21 ; pp. 44, 49, 63 ; part. II, ch. 1, p. 64-66 ; — Munch, *Det norske Folks Hist.* vol. II, p. 277 ; — Kalund, *Hist.-topogr. Beskrivelse af Island*, t. I, p. 339.

(2) *Landnàmabok*, part. II, ch. 30, p. 151.

(3) *Ibid.* part. I, ch. 13, 20, p. 45, 61.

(4) « Gott ey gœmlum mœnnum, gott ey ungum mœnnum, » ou bien selon une autre leçon : « Gott er œllum mœnnum, gott er vorum mœnnum. » (C'est le salut pour tous les hommes, c'est le salut pour les nôtres.)

(5) *Landnàmabok*, part. I, ch. 20, p. 45, n. 7.

(6) *Landnàmabok*, part. I, ch. 15, 16 ; p. 49, 50, 52 ; part. V, ch. 15, p. 322.

(7) Celle-ci étant cousine germaine d'Asgerde, seconde femme d'Œrlyg, lequel s'établit en Islande vers 900, son fils Asolf doit être placé dans la génération suivante, c'est-à-dire vers 930.

il nous offre l'image nette et claire d'un chef de Culdees. Dans certains manuscrits il est surnommé *alskik* ou *alskikk*, qui n'a aucun sens ; peut-être faut-il lire *alskirr*, entièrement pur, qui correspondrait à l'épithète de *helgasti madr* (très saint homme), ou plutôt à celle de *catharus* (puritain) que Aldhelm donnait ironiquement au clergé de l'église celtique (1). Comme ses parents s'étaient mariés en Irlande, c'est sans doute de là qu'il partit pour l'Islande avec onze compagnons. Il alla débarquer à Os dans l'un des golfes de l'Est, probablement attiré de ce côté par les souvenirs des Papas, qui se rattachaient à l'île de Papey, située à l'entrée des deux Alptafjœrd ; à Pappylé ou Hof, sur la rive occidentale de l'un d'eux ; au Papafjœrd et à son embouchure Papaos, qui se trouvent un peu plus au sud. Mais les Papas avaient disparu et ce n'est pas vers cette côte que s'étaient dirigés leurs compatriotes et coreligionnaires ; or comme Asolf était bon chrétien et qu'il ne voulait pas frayer avec les païens, pas même pour en recevoir des vivres, il gagna avec ses compagnons le lac Holtavatn, sur la rive septentrionale duquel vivait à Holt le norvégien Thorgeir, colon venu du canton de Haurdaland. On ne lit nulle part et il n'est même pas vraisemblable que celui-ci fût chrétien, mais on verra qu'il était assez tolérant. Asolf dressa sa tente à Holté où tombèrent malades trois de ses compagnons de voyage qui moururent et y furent inhumés. Leurs ossements furent découverts longtemps après par le prêtre Jon Thorgeirsson, père de Grim de Holt, et transportés dans l'église du lieu. — Plus tard Asolf sur le conseil de Thorgeir, qui ne voulait pas le garder près de sa demeure, construisit au commencement de l'hiver une hutte au pied des Eyjafjalls dans un endroit alors inhabité où fut depuis élevée la chapelle du plus oriental des Asolfsskálés. Il y avait tout près de là une chute d'eau où abondait le poisson. Comme Thorgeir prétendait que la pêche lui appartenait, Asolf transporta sa demeure plus à l'ouest, vers un autre cours d'eau appelé Irá (Rivière des Irlandais), à cause de l'origine des nouveaux venus. Des gens du pays, voulant savoir de quoi ceux-ci pouvaient se sustenter, virent dans leur demeure quantité de poissons ; il y en avait tant dans le ruis-

(1) Voy. *les Premiers Chrétiens des iles nordatl.* 2e art. p. 408.

seau voisin où l'on n'en prenait pas auparavant, que l'on regarda le fait comme miraculeux. Les envieux expulsèrent les étrangers pour les empêcher de jouir de cette abondance ; mais lorsqu'ils voulurent en profiter pour eux-mêmes, les poissons avaient disparu et remonté le ruisseau occidental près duquel les Irlandais avaient transporté leur demeure. On accusa ceux-ci de sorcellerie, mais Thorgeir dit que ce devaient être des hommes de bien. Asolf, pour se soustraire à ces constantes persécutions, quitta la contrée au retour du printemps, et se rendit à Gards sur l'Akranes, près de son oncle Jœrund le Chrétien. Celui-ci lui proposa de rester avec lui, mais ne le trouvant pas disposé à vivre dans la société des hommes, il lui fit faire une maison dans l'Idré Holm (l'Ilot intérieur) et lui fournit des aliments. Asolf y passa le reste de sa vie et fut inhumé en ce lieu. On le regarda comme un très saint homme et le roi Olaf Tryggvason, l'évangélisateur de la Norvège, qui était bien informé des légendes sur Asolf, disait que, s'il eût été son contemporain, il aurait voulu se mettre en relations avec lui (1). On ne sait rien d'intéressant de son fils Sœlvé ni de la postérité de celui-ci. Longtemps après, les ossements d'Asolf furent découverts par un des trois moines que l'évêque Hrodolf, de Rouen (2), avait laissés à Bæ, non loin d'Idré Holm ; recueillis dans une châsse de bois et déposés dans une église dédiée à Saint Columba, qui fut bâtie, sur l'emplacement même de la cellule et du tombeau d'Asolf, par les soins de son parent Halldor Illugason, descendant de Thormod l'Ancien à la sixième génération (3).

(1) Voilà au moins d'anciennes appréciations, dont l'une de grand poids, qui eussent autorisé les hagiographes irlandais à placer Asolf dans leurs *Vitæ sanctorum ;* mais précisément ils ne l'ont pas fait, n'ayant pas eu accès aux sources que nous avons consultées. Les descendants de ce peuple, qui avait fait preuve d'une exubérante activité pendant la première moitié du moyen-âge, sont tombés dans une telle torpeur qu'ils ne s'intéressent pas aux migrations transatlantiques des Gallgaëls.

(2) Il avait habité l'Islande pendant 19 ans, de 1030 à 1049, selon P. A. Munch. (*Det norske Folks Hist.* vol. I, p. 185, 211). Ce prélat qui allait affermir dans la foi les néophytes islandais, parce qu'il était de même origine qu'eux, eût à un siècle de distance un émule dans l'évêque de Grœnland Eirik Gnupsson, qui alla visiter l'ancienne colonie scandinave du Vinland.

(3) *Landnàmabok*, part. I, ch. 15, 16, p. 50-52 ; — *Saga d'Olaf Tryggvason*, ch. 222, dans *Flateyjarbok*, t. I, p. 267-8 ; dans *Fornmanna sœgur*, ch. 127-8, t. I, p. 252-4.

En laissant de côté les parties fabuleuses de cette saga, il y reste assez de traits historiques dont quelques-uns peuvent éclairer notre sujet. La consécration à Saint Columba de l'église où se fit la translation des reliques d'Asolf; l'origine gaélique de celui; sa condition de religieux non astreint au célibat; sa répugnance à frayer avec les païens; le chiffre de ses compagnons, tout indique qu'il était le prieur d'une communauté de Culdees. C'est ainsi que le considère le Dr Jœrgensen (1), et en effet, pas plus que ces derniers et que leurs prédécesseurs les Papas, Asolf ne travailla à convertir les infidèles. L'esprit de prosélytisme, si développé chez les anciens Columbites, paraît avoir fait défaut à leurs débiles successeurs qui leur ressemblaient surtout par les petits côtés, conservant par exemple avec un superstitieux attachement des livres latins qu'ils ne comprenaient plus, ou des coutumes indifférentes comme la forme de la tonsure ou le costume blanc du fondateur de l'ordre. Le manque d'initiative, le particularisme et la tendance à l'isolement, font comprendre pourquoi les Papas ne tirèrent pas parti des circonstances favorables où ils étaient placés pour évangéliser l'Islande. Se sentant trop faibles pour imposer leurs croyances aux idolâtres, une partie d'entre eux se tinrent soigneusement à l'écart des étrangers; d'autres moins prudents se laissèrent gagner par la contagion et, dès la première ou la seconde génération, ils renièrent la foi de leurs ancêtres. Ceux d'Amérique se maintinrent plus longtemps dans le christianisme, même pendant plusieurs siècles, mais leur constance passive ne suffit pas à sauvegarder leur religion, leur langue et leur nationalité. Tout ce qui cesse de s'accroître diminue bientôt et finit par périr. Les catholiques romains l'ont fort bien compris; de là leur ardeur de propagande et l'importance du rôle joué par ceux d'entre eux qui ont été et sont encore les apôtres de la civilisation. L'église fermée paraît au contraire avoir été l'idéal des dissidents de race celtique. L'auteur anonyme d'une vie de Saint Malo critique finement la

(1) *Den nordiske Kirkes Grundlæggelse og første Udvikling*. Copenhague, 1874-76, in-8, p. 212.

(2) Quam solus abstractus a mundo cælebs et theoreticus anachoreticæ vitæ deserviret. (*Floriacensis vetus bibliotheca benedictina*, opere Joannis à Bosco. Lyon, 1605, in-18, p. 498).

tendance que ce religieux, comme les moines Bretons et Gaëls, eut d'abord à s'absorber dans la vie contemplative : « Il n'entrait pas, dit-il, dans les vues de la Providence que cet évêque déjà sacré allât vivre en anachorète loin du monde ! » Ce n'est certes pas s'isolant systématiquement que l'on peut exercer la moindre influence sur le milieu où l'on vit !

L'auteur du *Landnámabok*, qui nous a fourni la plupart de ces renseignements sur les Gallgaëls, n'a pu les réunir en un seul chapitre, parce qu'il suit assez strictement l'ordre topographique, mais il a récapitulé en quelques lignes l'histoire du christianisme en Islande avant que cette religion y fût officiellement établie : « Des gens bien informés rapportent que la plupart des colons venus de l'Ouest (c'est-à-dire des Iles Britanniques situées à l'ouest de la mer du Nord) étaient baptisés lors de leur établissement en Islande ; de ce nombre étaient notamment Helgé Magré, Œrlyg l'Ancien, Helgé Bjola, Jœrund le Chrétien, Aude Djupaudga, Ketil Fiflské et plusieurs autres. Quelques-uns d'entre eux conservèrent la foi jusqu'à leur mort, mais l'ignorance pénétra dans leurs familles, de sorte que les fils de certains d'entre eux élevèrent des temples et sacrifièrent ; le pays fut entièrement païen pendant plus de cent ans. » (1)

L'auteur anonyme de la grande *Saga d'Olaf Tryggvason* a parfaitement compris la part importante que les Hommes de l'Ouest ou Gallgaëls avaient prise à la colonisation de l'Islande et il a placé en tête de l'histoire de l'évangélisation de cette île les notions qu'il possédait sur eux. Ce sont à peu près les mêmes que nous avons extraites du *Landnámabok*, mais les considérations générales qui précèdent ce chapitre sont un peu différentes : « Un grand nombre des colons qui s'établirent dans l'île étaient baptisés, dit-il, mais beaucoup plus nombreux étaient les colons païens et adonnés aux sacrifices ; qui travaillaient de toutes leurs forces contre la vraie religion ; qui honnissaient les chrétiens et leur faisaient subir des avanies. Ceux-ci étaient eux-mêmes jeunes dans la foi, de sorte que, si quelques-uns d'entre eux ne l'abandonnèrent pas entièrement, leurs enfants devinrent presque tous païens, ainsi que

(1) *Landnàmabok*, part. V, ch. 15, p. 321-2.

leur postérité, parce qu'il n'y avait pas de prêtres dans le pays pour instruire le peuple » (1). Cet exemple fait comprendre quelle pressante nécessité avait poussé les Papas, qui voulaient conserver et qui conservèrent effectivement le culte national, à quitter l'Islande où ils auraient été absorbés, comme les Gallgaëls, par les adorateurs d'Odin, de même que les Culdees le furent en Écosse et en Irlande par les Gaëls romanisés. Mais si le christianisme disparut de l'Islande pendant un siècle, il y subsista en partie à l'état latent : on en a signalé nombre de traces dans les lois, les mœurs et jusque dans les croyances religieuses ; aussi Adam de Brême a-t-il pu dire avec raison des anciens Islandais que, même « avant leur conversion, ils suivaient une loi naturelle qui ne différait pas beaucoup de notre religion. » (2) Nous pouvons clore ici le second mémoire sur le christianisme en Islande avant son triomphe définitif ; pour compléter le sujet, il resterait à exposer l'évangélisation de cette île dans les dernières années du Xe siècle. Ce sera l'objet d'une prochaine étude.

E. Beauvois.

---

(1) Ch. 215 dans *Flateyjarbok*, t. I, p. 263 ; — ch. 220 dans *Fornmanna sœgur*, t. I, p. 244-5.

(2) Licet ante susceptam fidem naturali quadam lege non adeo discordaret a nostra religione. (Dans *Grœnlands historiske Mindesmærker*, t. III, p. 402).

LE TEXTE PARISIEN

DE LA

VULGATE LATINE.

En m'aidant des renseignements que Roger Bacon nous fournit dans ses ouvrages, j'ai décrit la recension de la Vulgate latine qui se fit à Paris, dans le premier quart du treizième siècle, et qui, pour cette raison, a été appelée très justement du nom de *Texte Parisien* (1). En groupant les passages du célèbre franciscain, qui ont rapport au même sujet, je suis arrivé, je l'espère, à jeter un peu de jour sur cette révolution littéraire, jusqu'ici très peu connue et cependant très digne de l'être. C'est à peine si on savait le nom du *Texte Parisien*, et ceux-là même qui l'avaient rencontré sur leur chemin, comme Richard Simon et comme Humphred Hody, n'avaient point compris de quoi il s'agissait. Richard Simon pensait qu'il était question de quelque manuscrit important de la Bible, probablement d'un *Correctorium*.

J'aime à croire qu'on ne se trompera plus sur cet important sujet, et que le *Texte Parisien* prendra désormais le rang qui lui est dû, dans les annales de la Vulgate latine. Il a droit, en effet, à une place distinguée, ou, pour mieux dire, à une place unique, dans l'histoire du texte dont nous nous servons, nous chrétiens d'occident ; car toutes les autres recensions de la Bible ne sont rien, ou sont peu de chose, à côté de celle-là, puisque aucune n'a exercé une influence aussi directe sur

(1) Voir, dans le *Muséon* de 1888, le travail intitulé : *La Vulgate latine au XIIIe siècle, d'après Roger Bacon.* — Je saisis bien volontiers l'occasion qui se présente pour remercier le Rév. Père Corluy des lignes bienveillantes qu'il a consacrées à mon travail, dans la *Science catholique* de septembre 1888, pages 664-665.

l'édition de la Bible que le Pape Clément VIII nous a donnée.

Si je ne me trompe pas complètement, la Vulgate latine actuelle est la fille directe et légitime du *Texte Parisien*. C'est pourquoi celui-ci est appelé désormais à jouer un grand rôle dans l'étude et dans la critique de la Vulgate latine. Toutes les particularités que présente celle-ci et qui en font un texte à part ayant des caractères propres, des tendances bien accusées, lui viennent, avant tout, du *Texte Parisien*. C'est le Texte Parisien qui lui a transmis ses vertus et ses vices, et c'est pourquoi on ne peut comprendre complètement les phénomènes singuliers qu'on rencontre dans celle-là, si on ne commence tout d'abord par se rendre compte des phénomènes qui se sont accomplis dans celui-ci. La Vulgate Clémentine n'est, au fond, que le *Texte Parisien*, légèrement, trop légèrement corrigé. Si on veut donc rendre raison des particularités que renferme la Vulgate Clémentine il faut commencer par rendre raison des particularités du *Texte Parisien*.

Une nouvelle étude sur ce sujet ne saurait, je pense, manquer d'avoir de l'intérêt pour ceux qui ont lu mon premier travail, et j'aime à croire que plus d'une personne est impatiente de savoir en quoi consistait cette recension de la Bible, jadis célèbre, mais dont on a entendu prononcer ici le nom, pour la première fois.

Je vais essayer de répondre à ces désirs et de calmer cette impatience, en examinant, tout d'abord, ces deux questions : Quel était le caractère saillant du *Texte Parisien* et d'où est venue à cette recension de la Bible sa grande fortune ?

I.

Quand on a lu les graves reproches que Roger Bacon adresse au *Texte Parisien* on se demande, au cas où ces reproches seraient fondés, comment la société chrétienne a pu adopter si rapidement un texte aussi dépravé, et on désire savoir, en outre, à quels caractères le célèbre Franciscain distinguait le *Texte Parisien*, soit des textes anciens, soit des textes répandus de son temps.

Il est évident, en effet, que si le *Texte Parisien* de la Bible n'avait été qu'un manuscrit quelconque de l'Ancien ou du Nouveau testament, comme le pensait Richard Simon, Roger Bacon en aurait à peine dit quelques mots ; il ne se serait pas arrêté à le décrire longuement et il n'aurait pas senti le besoin de prémunir contre lui la société chrétienne. Ce devait donc être autre chose qu'un manuscrit singulier de la Bible, car un manuscrit n'aurait pas occupé une aussi grande place dans les préoccupations du célèbre Franciscain.

Il n'est pas moins évident, non plus, que ce n'était pas au titre seulement que Roger Bacon distinguait les manuscrits contenant le *Texte Parisien*, car on ne rencontre nulle part de manuscrits portant un titre de ce genre. Et cependant, s'ils avaient été nombreux au treizième siècle, il est certain que quelques-uns nous seraient parvenus ; mais, en fait, parmi les mille à quinze cents manuscrits de la Bible qui nous sont passés par les mains, nous n'en avons pas encore rencontré un seul qui portât écrit sur son premier feuillet, en belles lettres coloriées, ces mots significatifs : « *Textus Parisiensis.* » Malgré cela, nous avons la certitude d'avoir eu bien souvent le *Texte Parisien* entre les mains ou sous les yeux.

A quel caractère *saillant* Roger Bacon reconnaissait-il donc cette recension de la Bible, qu'il a si éloquemment anathématisée, puisqu'il ne la distinguait pas à son titre ? — Il faut bien, en effet, que Roger Bacon et ses contemporains aient eu quelque signe extérieur, un signe palpable et visible, à l'aide duquel on pouvait démêler, entre des centaines de manuscrits, ceux qui contenaient le *Texte Parisien* et ceux qui ne le renfermaient pas. Si tous les caractères de cette recension de la Bible eussent été internes ; s'il avait fallu examiner une bible du commencement à la fin avant de pouvoir se dire : ceci est, ceci n'est pas le *Texte Parisien*, Bacon aurait été difficilement compris ; ses plaintes eussent été vaines ; elles n'auraient instruit ou corrigé personne, car on n'aurait jamais pu se tenir en garde contre un livre avant de l'avoir examiné à fond. Or, pour examiner un livre à fond, il faut avoir beaucoup de temps, beaucoup de savoir, et il n'est pas donné à tout le monde de posséder les deux choses à la fois. Bacon aurait donc crié et protesté en vain. A la manière cependant dont il fulmine ses anathèmes

contre le *Texte Parisien*, on voit que son ennemi est un être existant, vivant, en quelque sorte saisissable, pour ainsi dire, un personnage qu'on pouvait en 1266-1270 appréhender au corps et saisir au collet.

Et, en effet, c'est bien ce qui avait lieu : En 1266-1270 le *Texte Parisien* présentait des caractères tellement saillants que tout le monde pouvait comprendre le langage de Bacon et dire, en présence de quatre ou de cinq manuscrits de la Bible : « Voici le *Texte Parisien* ! Voici qui ne l'est pas. »

Nous distiguons, nous, deux éditions d'un même livre entre elles, au type, au format, à la couleur du papier, à la disposition des caractères, etc., etc. ; mais rien de tout cela n'existait pour nos ancêtres, du moins, pour les contemporains de Roger Bacon. C'était donc à un autre signe extérieur qu'on reconnaissait, en l'an 1266, le *Texte Parisien*, entre tous les autres, et ce signe était la division en chapitres. C'est là, en effet, ce qui a constitué, dès le principe et pendant longtemps, le caractère saillant, visible, en quelque sorte palpable, du *Texte Parisien*.

Quelques détails là-dessus éclairciront ce que nous venons de dire et jetteront du jour sur toute l'histoire de la Vulgate.

II.

Quand on parcourt les manuscrits antérieurs au treizième siècle, on remarque plusieurs phénomènes assez singuliers. Un des plus frappants, celui qui attire l'attention avant tout le reste, c'est l'absence d'uniformité dans les divisions de la Bible. Beaucoup de volumes n'ont absolument aucune division : les livres s'y succèdent, plus ou moins, dans l'ordre que nous avons aujourd'hui, mais ensuite ils ne sont partagés en aucune section, de telle sorte que quand on citait, on ne pouvait pas alors indiquer l'endroit où se trouvait le passage qu'on rapportait. Plus communément cependant, les livres isolés sont partagés en un certain nombre de *capitula*, *tituli* ou *breves* ; mais cette division n'est pas uniforme ; elle varie de volume à volume et, de plus, la longueur de ces *capitula* ou chapitres est extrêmement inégale. Quelques chapitres comprennent trois, quatre, cinq feuillets très compactes et équivalent, par conséquent, à

quatre ou cinq de nos chapitres actuels ; d'autres, au contraire, ne renferment que quelques versets. C'est ainsi, par exemple, que, dans une de ces *capitulations* ou divisions en chapitres, presque chacun des préceptes contenus dans l'Exode XX-XXIII, forme un *capitulum*. Dans ce cas, les chapitres ne renferment qu'un verset ou un demi-verset, tout au plus un petit groupe de versets. Afin de donner une idée de la façon dont les choses se passent, je vais rapporter la capitulation de quelques livres de la Bible, que j'ai relevée dans un certain nombre de manuscrits anciens : (1)

	1	2		3	4	5	6	7
Genèse	138	45	76	80	38	46	154	81
Exode	89	25	83	112	18	21	119	»
Lévitiq.	75	16	59	88	16	16	89	89
Nomb.	155	50	72	74	20	74	97	73
Deutér.	33	—	54	154	19	142	155	153
Josué	18	33	42	35	11	33	110	33
Juges	10	17	18	22	9	18	59	—
Rois I	26	37	28(2)	48(3)	26	?	82	18
» II	18	23	46	49	16	?	55	18
» III	18	—	57	58	18	—	106	18
» IV	17	—	63	34	17	—	112	»

On voit quelles divergences il y avait, sur un point seulement, dans les manuscrits anciens, et nous n'avons pas cité

(1) Voici les manuscrits où sont prises ces listes de chapitres : 1 = Ms. 3 de la Bibliothèque Nationale. — 2 *a* = *liste des capitula* en tête de chaque livre et 2 *b* = les nombres des *capitula* dans le texte ou à la marge du manuscrit nº 7. — 3 = Ms. 11537 où il y a une capitulation ancienne et la capitulation moderne. — Pour les numéros 4, 5, 6, voir *Patrol. Latine*, tome XXVIII. — 7 = 11504.

(2) La liste des *capitula*, placée au commencement du manuscrit 7e de la Bibliothèque Nationale, comprend les deux premiers livres de Samuel ; elle a 83 *capitula*, à savoir, 37 pour le premier et 46 pour le second. — En tête du second livre, il y a une liste qui n'a que 23 *capitula*. — Les *capitula* font défaut en tête des deux derniers livres des *Rois*. — On voit que toutes ces listes ont été constituées sans ordre et prises de côté et d'autre. — La liste placée en tête de Samuel a été évidemment empruntée à des bibles semblables à celles de Théodulfe.

(3) Il faut faire des observations analogues sur les numéros 3, 4 et 6. — Les quatre livres des Rois n'ont que deux listes de *capitula*.

tout : nous ne donnons le tableau ci-dessus qu'à titre de spécimen, nullement comme quelque chose de complet. Nous aurions pu allonger considérablement la liste, si nous avions eu le loisir de tout relever. Ce qui frappe, tout d'abord, dans cette division, c'est le manque d'*uniformité* et de *régularité*. Il est assez rare de rencontrer deux exemplaires qui s'accordent parfaitement entre eux, du commencement à la fin, en ce qui concerne les chapitres : et il arrive fréquemment, au contraire, qu'il y a des divergences plus ou moins singulières dans le même exemplaire. Ainsi, il est reçu que les *capitula* sont répétés deux fois, une fois au commencement, et, l'autre fois, dans le cours du livre. En tête du livre, on écrit le *texte* ou *argument* du *capitulum*, à côté de son numéro d'ordre. Dans le livre, au contraire, on n'écrit que le numéro d'ordre, à la marge ou dans le texte : il est rare, très rare, qu'on répète l'énoncé du *capitulum* en guise de titre courant. Cette dernière pratique est tout-à-fait exceptionnelle. Le manuscrit 36, qui n'est pas ancien, puisqu'il a été écrit quelque temps après l'année 1232, peut offrir un exemple, et de la double capitulation, ancienne et moderne, et de la transcription des arguments aux marges. Par contre, il arrive fréquemment qu'entre la liste des *capitula* placée en tête de chaque livre, et les numéros d'ordre écrits aux marges ou dans le texte, il n'y a pas accord : ceux-ci suivent un système de capitulation, ceux-là en suivent un autre : les deux dérivent de deux sources différentes : La liste des *capitula* a été copiée dans un manuscrit, tandis que les numéros placés à la marge ou dans le texte ont été copiés dans un autre. Quelquefois les divergences vont plus loin, ainsi que les lecteurs instruits et expérimentés le devinent sans peine. On retrouve, dans une seule et même bible, trois ou quatre systèmes différents, parce que cette bible a été copiée sur une série d'originaux fragmentaires, représentant chacun un système particulier. Les deux ou trois premières listes de *capitula* ont été prises dans A, les suivantes ont été puisées dans B. Les *capitula* de la Genèse et de l'Exode dérivent de C, ceux du Lévitique et des Nombres dérivent de D etc. Ce qui rend ce manque d'uniformité plus sensible encore, c'est qu'il est très peu d'exemplaires qui aient à la fois, du commencement à la fin, les deux choses : 1° La liste des *capitula* en tête de

chaque livre et 2° les numéros d'ordre aux marges ou dans le texte. Les livres où l'une de ces deux choses et où toutes les deux font le plus habituellement défaut sont les Paralipomènes, les grands Prophètes, les livres Sapientiaux et les Macchabées ; d'une façon plus particulière, les Paralipomènes et les Macchabées.

Si on ajoute à cela que l'ordre des livres lui-même n'a rien de fixe et qu'on trouve, là encore, les plus grandes et les plus singulières variations, on comprend que la Bible latine, avant le douzième siècle, sous le rapport de la forme extérieure, était presque une Babel. Tout s'y présentait dans une confusion indescriptible. Seuls, le Pentateuque, Josué, les Juges, Ruth et les Rois, occupaient la même place, à peu près partout. Mais, à partir des Rois, on ne pouvait jamais prévoir, d'une manière certaine, ce qu'on rencontrerait ensuite, avant d'avoir examiné chaque volume en particulier.

C'était là une source d'ennuis et de difficultés, quand on voulait faire une étude approfondie de la Bible, même isolément et en son particulier ; car, à moins d'emporter partout avec soi sa propre bible, il fallait, dès qu'on changeait de place, commencer par se mettre au courant de la disposition et de la capitulation des volumes nouveaux. Or, tout cela était extrêmement pénible et entraînait de nombreuses pertes de temps. S'il y a donc quelque chose qui étonne, c'est qu'on ait tant tardé à mettre un peu d'uniformité dans ce chaos, car cette uniformité n'est arrivée que fort tard. Toutefois, quand on y réfléchit bien, tout s'explique. Il ne fallait pas, en effet, sentir seulement les inconvénients du manque d'uniformité, il fallait encore pouvoir y remédier. Or, quelle est l'autorité, en Europe, qui aurait pu, en l'an mil ou onze-cent, faire accepter une division uniforme et un ordre régulier dans la Bible ? — Le Pape ? — C'est possible : — Mais il est possible aussi que le Pape lui-même n'aurait pas réussi : Le Pape aurait perdu son latin dans cette entreprise — ce qui n'eût pas été fort grave — mais il y aurait perdu son prestige — ce qui aurait eu de sérieuses conséquences. Ce désordre, cette absence d'uniformité, ce Tohu-bohu de pièces d'origine et de valeur différentes se conçoivent sans peine, à une époque où tous les livres sortaient de la plume et où les diverses parties de la société

chrétienne n'avaient, entre elles, que des rapports difficiles, rares et intermittents. S'il y a quelque chose qui étonne, c'est qu'on ne soit pas allé plus loin et que la Bible soit demeurée toujours et partout, dans son ensemble, aussi une et aussi uniforme. Il a fallu certainement qu'une providence veillât sur elle, pour qu'elle se conservât aussi intacte qu'elle nous est parvenue.

Ce que ne pouvait point faire le Pape et ce que l'Empereur Charlemagne lui-même n'aurait pas exécuté davantage, d'autres le firent : ils le firent même très aisément et presque sans se douter de la révolution immense qu'ils allaient produire. Voici comment.

Le désordre que nous venons de signaler était certainement très désagréable, lorsqu'on étudiait la Bible isolément ; mais il n'était que désagréable ; et même, quand il s'agissait d'enseigner le texte sacré dans une école de couvent ou dans une école de province, il n'était pas insupportable ; car la plupart des personnes, réunies dans des milieux aussi restreints, avaient un même texte, une même capitulation et un même ordre dans les livres. Toutes ces choses, qui ont, dans les livres anciens, une physionomie si particulière, ont pris naissance dans des habitudes propres à certains pays : chaque pays et souvent chaque province a eu sa *capitulation*, sinon son texte propre. Ce n'est que par l'importation de manuscrits étrangers, que l'uniformité pouvait être troublée ; mais ces manuscrits étrangers constituaient alors une minorité imperceptible, parce qu'on voyageait peu et qu'on n'achetait pas ou qu'on ne vendait pas les livres, avec les facilités dont nous jouissons maintenant. Par conséquent, on ne pouvait pas sentir alors la nécessité d'obvier à cet inconvénient, comme on le fit plus tard ; et, l'aurait-on sentie, qu'on n'avait pas les moyens pour remédier au mal.

Tout changea, au contraire, dès que la Bible devint le livre classique sur un plus vaste théâtre, devant un plus grand auditoire, en présence d'élèves de nationalités, de mœurs et d'éducation différentes. Chaque élève apportant une bible de son pays et chaque bible ayant la capitulation, l'ordre, et le texte propre à ce pays, l'absence d'uniformité sauta aussitôt aux yeux ; le désordre frappa, heurta, irrita tout le monde. Il devint absolument *intolérable*. On n'ouvrait pas les bibles

devant cinquante élèves comprenant des Anglais, des Allemands, des Italiens, des Espagnols et des Français, sans qu'on vît, tout de suite, qu'il était impossible de s'entendre. On ne retrouvait pas facilement les livres, car ceux qui étaient placés en un endroit par les Espagnols ou les Italiens, étaient relégués ailleurs par les Français et les Anglais. C'était bien pis encore, lorsqu'il s'agissait de trouver rapidement un passage : « Chapitre XVIII dans l'Exode », disait le maître. — Seulement le chapitre XVIII variait beaucoup dans des bibles où l'Exode avait, 18, 25, 81, 83, 112, 139 chapitres. Seul, arrivait à retrouver le passage l'élève qui avait un volume divisé comme celui du maître. Quant aux autres étudiants, ils tournaient et retournaient inutilement les feuillets, à moins que leur mémoire plus heureuse et plus exacte ne leur rappelât l'endroit où le passage figurait réellement.

Quand on connaît l'histoire du mouvement scientifique ou littéraire durant le Moyen-Age, on devine sans peine en quel endroit les difficultés, créées par l'absence d'unité dans l'ordre et la capitulation de la Bible, ont été plus vivement senties, et on fixe approximativement l'époque où on a dû éprouver le besoin d'y remédier, d'une manière ou d'une autre. C'est évidemment à Paris qu'on a apprécié pratiquement tout ce que le désordre des anciennes bibles avait réellement d'intolérable, et c'est également aux dernières années du douzième ou aux premières années du treizième siècle que doivent remonter les essais de réforme. C'est à Paris, en effet, qu'on vit, pour la première fois, un concours d'élèves ou de maîtres venant de tous pays et qu'il exista une agglomération d'étudiants représentant toutes les nations qui sont sous le soleil, comme parlent les *Actes* des apôtres. D'autre part, la Bible ne devint véritablement un livre classique, et les études bibliques ne prirent un réel essor que dans le dernier quart du douzième siècle. Auparavant on lisait et on étudiait la Bible, mais on ne la commentait pas, du commencement à la fin, comme on l'a fait depuis, comme on le fait encore de nos jours. On écrivait et on parlait sur la Bible, plutôt qu'on n'étudiait ou qu'on ne commentait la Bible. On composait des « *Distinctions* », dans le genre de l' « *Abel* » ou de l' « *Angelus* » (1), mais on ne faisait pas une revue suivie

(1) Dictionnaires alphabétiques débutant par ces mots, et dans lesquels on explique les termes de la Bible sous le raqport historique, exégétique et moral.

du texte, d'une façon régulière, en le discutant, au point de vue critique, historique et théologique.

On ne s'arrêta même point là : L' « *Historia Scolastica* » de Pierre Comestor (+ 1179 ou 1185), qui eut tant de vogue, n'était qu'un abrégé suivi de la Bible, et, s'il eût réussi, il aurait fini par faire perdre de vue le texte. Heureusement qu'on en aperçut, de bonne heure, les défauts et que l'ouvrage ne s'acclimata jamais, dans les écoles, comme le firent le Décret de Gratien (+ 1160) et les *Sentences* de Pierre Lombard (+ 1164) ; c'est pourquoi, on revint bientôt à la Bible, comme au livre principal, comme au livre qui devait demeurer toujours le « *texte* », comme au livre qu'on ne pouvait pas remplacer. On commenta cependant l'*Histoire Scolastique*, comme on commentait le *Décret* et les *Sentences* ; et, si on faisait une revue minutieuse de nos bibliothèques, il est probable qu'on découvrirait plus d'un commentaire de ce que nous pouvons appeler la « *somme biblique* » du douzième siècle. — Nous en avons un entre les mains, au moment où nous écrivons ces lignes (1), et, chose singulière ! il a été composé par un écrivain qui est revenu plus tard à la Bible et qui, le premier, parmi tous les auteurs de la fin du douzième siècle, nous a laissé une œuvre exégétique s'étendant à presque tout l'ancien et à presque tout le nouveau testament. A cette heure, l'auteur est profondément oublié, ou, s'il est connu, il l'est moins comme professeur que comme dignitaire ecclésiastique, moins comme érudit et comme exégète que comme politique habile et energique. Les médiévalistes qui nous lisent, s'il en est parmi nos lecteurs, reconnaissent peut-être que nous parlons d'Etienne Langton (+ 1228) (2).

Etienne Langton est une des plus grandes figures de la fin du

(1) Manuscrit 14417 de la Bibliothèque Nationale. f° 129-158.

(2) « Et factus est Archiepiscopus *Magister Stephanus de Languetone* nomi-« natissimus Doctor Theologus cujus habentur libri super Prophetas, super Psal-« terium et postillæ super epistolas Pauli, et multa alia dicitur scripsisse. Hic « ergo expulsus a rege Joanne, venit in Franciam, et apud Pontiniacum suum « habitavit, ubi multa scripsit. — *Alberici monachi trium fontium chro-« nicon*, Hanovriæ, 1698, in 4°, p. 442-445. — Page 528, » : «... *super omnes « sui temporis nominatus Theologus.*, qui multas expositiones theologicas « et fecit et scripsit, et libros ad memoriam posteris reliquit, ex quibus unum « super Isaiam et alium super duodecim prophetas, et super epistolas Pauli quas-« dam postillas.

douzième et du commencement du treizième siècle. (1) Venu, d'abord, comme élève à l'université de Paris, il y fut retenu pour y enseigner, et il y fut investi de plusieurs dignités ecclésiastiques. Innocent III, qui l'avait connu à Paris, peut-être comme professeur, nous l'apprend dans la lettre qu'il écrivit à Jean sans-terre pour lui notifier la nomination de Langton à l'archevéché de Cantorbéry (2). Il dit, en effet, que son protégé et son ami avait été pourvu d'un bénéfice dans l'Église de Notre Dame. On raconte également qu'il avait été chanoine de Reims et une observation glissée dans son commentaire sur l'Epître de Saint Jean, chapitre V, verset 8, nous montre, en effet, que Langton avait une connaissance particulière des usages de la cathédrale de St Rémy (3). Il nous dit, en effet, qu'on lisait, dans cette église, les mots « *et hi tres unum sunt* », aussi bien à la fin du verset 8 qu'à la fin du verset 7, tandis que beaucoup d'autres églises de France agissaient différemment. Cela semblerait donc confirmer ce que rapporte une vague tradition.

Etienne Langton doit avoir enseigné, pendant de longues années, à Paris, puisqu'il nous a laissé toute une série de commentaires sur l'Ancien et sur le Nouveau testament, qui méri-

(1) Peu après sa mort, on le considérait comme ayant été le *plus connu* (*celebratissimus*) parmi les prélats d'occident. — Et cependant, on ne possède presque aucun renseignement sur la première partie de la vie de Langton. Le docteur Walter Farquhar Hook, dans ses *Lives of the archbiskops of Canterburg*, tome II, p. 657-761, en fait plusieurs fois la remarque. Chose plus singulière encore ! dans le catalogue des imprimés du Musée Britannique, en se transportant au mot Langton, on ne trouve indiqué que trois volumes relatifs à ce personnage : et, de ces trois volumes, il y en a un qui ne contient qu'une note de trois lignes qu'on lira plus loin ! — L'article de Thomas Tanner, dans sa *Bibliotheca Brit. Hiber*, in f° 1748, p. 466-468, est peut-être ce qui a été écrit de plus complet et de mieux sur Langton, au point de vue purement littéraire.

(2) Matthieu Paris, *Chronica Majora*, II, p. 518 : Cum intelligamus illud ei non esse imputandum ad culpam, sed ad gloriam potius ascribendum, quod Parisius diu vacans liberalibus studiis, in tantum profecerit ut meruerit esse doctor, non solum in liberalibus facultatibus, verum etiam in theologicis disciplinis, ac per hoc, cum vita concordet doctrinæ, dignus est habitus præbendam Parisiensem obtinere. Unde mirabile gerimus, si vir tanti nominis, de tuo regno ducens originem, tibi potuit esse saltem quoad famam ignotus ; præsertim cum ter scripsisses illi postquam a nobis extitit in cardinalem promotus ; quod, licet disposueris eum ad tuæ familiaritatis obsequium evocare, gaudebas tamen quod ad majus erat officium sublimatus.

(3) Ms. 64 de l'Arsenal, f° 95, *a*.

teraient d'autant plus de ne pas être oubliés qu'ils sont à peu près les seuls que nous ayons de cette époque. Il faut ajouter, d'ailleurs, qu'ils ne sont pas sans valeur et qu'ils donnent, dans l'ensemble, une assez haute idée du savoir, du sens et du jugement du personnage. Ces commentaires sont érudits et se rapprochent assez de ceux qu'on a faits plus tard chez les catholiques, jusques à notre temps. Langton s'appuie habituellement sur la Glose qu'il cite à chaque instant ; mais il connaît aussi les Pères et en fait un grand usage ; il n'ignore pas le Grec et l'Hébreu, car il rapporte leurs leçons et il fait souvent sur eux des observations très judicieuses. Il cite aussi les leçons des manuscrits, les apprécie, les approuve ou les condamne, et ses remarques sont, en général, très correctes. Il note de temps en temps que des passages de la vulgate Hiéronymienne n'existent pas dans l'original. Ainsi, à propos de I Rois V, 6. : « *Et ebullierunt villæ* etc., il ajoute : » « Istud usque « *videntes* etc. » non invenitur in Ebreo (1) » Plus loin, à propos de la glose « *salientes foveas* », qu'on lisait autrefois dans I Rois X, 2, après « *finibus Benjamin, in meridie* », il observe : « *Hebreus habet salientes ad claras foveas, et potest esse nomen loci* (2). » Sa remarque sur I, *Paralip.* VIII, 11, « *Forte ibi deberet esse* « *DE USIM* », *non* « *MEUSIM* » a eu un succès considérable et elle le méritait, car la leçon « *Meusim* » n'a aucun sens d'après le contexte. C'est évidemment « *De Usim* » qu'il faut lire : « *De Usim vero genuit Achitob.* » (3) On extrairait facilement des centaines et des milliers d'observations du même genre des œuvres d'Etienne Langton ; et ces observations, outre qu'elles donnent une très bonne idée de l'enseignement de Langton, nous expliquent le succès qu'il a eu, à Paris, vers la fin du douzième siècle. On comprend que les élèves aient goûté et admiré la solidité d'un enseignement appuyé sur une érudition de très bon aloi.

Etienne Langton n'était pas le seul qui faisait ainsi un peu de critique, dans son commentaire du texte sacré, car on trouve quelques observations du même genre dans les écrits de son contemporain, de son compatriote et de son collègue, Alexandre

(1) Ms. 14414 de la Bibliothèque Nationale, f° 49 *a*, 1.
(2) Ibid. f° 60, *a*.
(3) *Ibid.* f° 89, *b*, 1. — Ms. 393, f° 108, *b*, 2.

Neckam (1) ; mais Langton est le seul qui ait opéré cette révision ou ce contrôle d'une façon méthodique. C'est pourquoi, il y a, dans ses livres, les germes de ces *correctoria* qui ont rendu célèbre la seconde moitié du treizième siècle. De là vient aussi que le nom de Langton reparaît si souvent dans ses traités de critique biblique, voilé sous le pseudonyme de « *Canthuariensis*, » « *l'Archevèque de Cantorbéry.* » Cet archevêque de Cantorbéry n'est, en effet, que notre Etienne (2). De là vient également la place distinguée que le célèbre professeur occupe dans les « *Commentaria Modernorum* ».

Tous ces détails ne sont pas de trop pour ceux qui nous lisent, car ils leur expliquent le grand évènement sur lequel nous cherchons à jeter un peu de lumière.

Si, en effet, quelqu'un a dû sentir les inconvénients qu'il y avait à commenter une bible dépourvue d'uniformité 1° *dans le*

(1) Alexandre Neckam fut professeur à Paris de 1180 à 1187. — Le manuscrit 72 d'Evreux contient son *Promotheus.* A la suite, f° 26 *b*, on lit le titre d'un court commentaire biblique : « *Super expositione quarumdam dictionum singu-* « *lorum librorum Bibliothecæ, scilicet, de significatione eorum et accen-* « *tu.* » — Cette partie du traité d'Alexandre Neckam est citée, cinquante ou soixante ans plus tard, par les auteurs auxquels nous devons les correctoria du XIIIe siècle. Voir, par exemple, l'auteur du 2e correctorium contenu dans le ms. 141 de la Bibliothèque St-Marc de Venise. — Comparer ms. 141, f° 170, *a*, 1 et ms. 72 d'Évreux, f° 34, b ; ms. 141, f° 190 *b*-191, *a* et ms. 72, f° 36 *a* ; ms. 141, f° 236, *a* et ms. 72 f° 50, etc., etc. — Gérard de Huy, chanoine de Korsendonck, a également imité Alex. Neckam, dont le livre ne méritait pas, ce nous semble, tant d'honneur, (voir ms. 904 de l'Arsenal, f° 2, *a*) : « *Partes difficiles textus,* « *lector, tibi pandam, sicut Alexander dictus cognomine Nequam....*

Alexandre Neckam devint abbé de Cirencester en 1213 et mourut en 1227. Il fut enterré à Worcester. (Ms. de Lambeth 585, f° 703 ; 589, f° 201 ; Harléïen 7520, f° 3-9). — L'abbé de Cirencester appartenait aux chanoines de Saint Augustin. — Voir Mackenzie E. C. Walcott, B. D, f. s. a. precentor and prebendary of Chichester Cathedral dans un article intitulé : *The abbey of Winchcombe Hayles, Cirencester, and Hales Owen.* p. 338-341. — Cet auteur donne la liste des abbés, de l'an 1117 à l'an 1534 — Il n'y a donc pas de doute à avoir sur la date de la mort de Neckam. On l'a fixée quelquefois à l'an 1217, mais c'est une erreur. Le manuscrit *Reg.* 2, D. VIII, du Musée Britannique, qui contient quelques ouvrages de Neckam, confirme les renseignements fournis par Walcott. On lit au f° 16, *a* : « *Al. Neckam obiit anno Domini* 1227. » (cf. f° 10, *b*).

(2) Etienne Langton fut élu archevêque, à Rome ou à Viterbe : « Elegerunt virum nobilem, generosum, idoneum, optime literatum, omnibus moribus decoratum, Stephanum de Langedoun nominatum, in archiepiscopum, curiæ Romanæ cardinalem, quæ electio a Domino Papa acceptata est, et confirmata in quadam civitate nomine Viterbia. — Fr. Scott Haydon, *Eulogium Historiarum*, III, p. 92.

texte, 2° *dans l'ordre des livres*, 3° *dans la division en chapitres de ces livres*, c'est certainement le professeur qui enseignait en suivant la méthode de Langton. Si jamais également des élèves ont été lassés par les difficultés que leur créait le manque d'uniformité, c'est en voyant l'impossibilité où ils étaient de profiter d'un enseignement dont ils admiraient le brillant et la solidité. Comment, en effet, recueillir toutes ces remarques, justes, fines et importantes que prodiguait le professeur ? — Comment les classer aisément et les rapporter chacune à la place qui lui convenait ? — C'était évidemment un travail extrêmement pénible, sinon tout-à-fait impossible, et on comprend sans peine que élèves et maîtres, se soient réunis en conseil pour aviser aux moyens qu'on devait prendre dans le but de remédier à un pareil état de choses. Cela nous semble naturel et nous ne concevons pas qu'on ait continué longtemps à vivre au milieu d'aussi grands embarras.

Nous n'étonnerons donc personne, parmi ceux qui nous lisent, en leur disant qu'en effet Langton et son école ont cherché et ont trouvé le moyen de remédier au désordre de la Bible latine.

La Bible latine présentait trois défauts saillants pour quiconque la prenait en main : Les divers livres n'étaient pas rangés à la même place. Dans une Bible, les Paralipomènes, Esdras, les livres Sapientiaux étaient au milieu ; dans une autre ils étaient à la fin. Langton les a placés au même endroit. C'est à partir de son époque que la disposition des livres commence à être presque uniforme.

En second lieu, la division des livres en chapitres n'existait pas dans quelques livres, dans d'autres elle était imparfaite, dans tous elle manquait de proportions : Il y avait des chapitres qui étaient d'une longueur démesurée et il y en avait d'autres qui étaient d'une brièveté surprenante. Il fallait, pour opérer les recherches d'une manière rapide et sûre, avoir des chapitres qui ne fussent, ni trop longs, ni trop courts : pas trop courts, afin de ne pas en augmenter indéfiniment le nombre ; mais pas trop longs non plus, afin qu'on pût s'y retrouver. C'est ce que fit Langton : il divisa tous les livres de la Bible en chapitres d'une longueur moyenne, chapitres comprenant une page ou une page et demie de texte. Les

recherches devenaient donc relativement faciles. Si Langton avait ajouté à cela le verset, c'eût été la perfection du genre. Il serait arrivé du coup où nous en sommes aujourd'hui ; mais Langton se contenta de la division en chapitres ; il n'osa point, sans doute par respect pour les usages reçus, sectionner davantage la Bible. Le verset, tel que nous l'avons, est une création postérieure : il ne remonte pas au delà du seizième siècle.

Ces deux modifications, la seconde surtout, permettaient de reconnaître, tout de suite, une bible disposée suivant la méthode de Langton, au milieu de milliers de bibles existantes, et c'est parce que l'*Édition Parisienne* de 1210-1220 adopta la *capitulation* de Langton qu'elle mérite de prendre rang parmi les plus célèbres éditions de la vulgate Hiéronymienne. C'est la division en chapitres qui lui fait une place à part et lui donne son vrai caractère. Ce n'est pas, sans doute, le seul, ainsi que nous le voyons, par les plaintes de Roger Bacon, mais c'est à tout le moins le caractère saillant ; car c'est ce qui a permis au moine franciscain de parler à ses contemporains du *Texte Parisien*, comme d'une chose, ou très connue, ou très facilement reconnaissable.

Il est donc intéressant pour nous de savoir le système de capitulation qu'adopta Etienne Langton, et cela est d'autant plus intéressant que la capitulation de ce savant a des rapports étroits avec la nôtre.

III.

On savait bien déjà que la capitulation moderne de la Bible avait été introduite à peu près vers l'époque dont nous parlons, vers la fin du douzième ou vers le commencement du treizième siècle, car l'inspection seule des manuscrits suffit à le prouver ; mais on ne savait pas comment et on ignorait par qui elle avait été introduite. Seul, Bacon a jeté une vive lumière sur ce fait ; il est le premier et il est le seul qui nous en ait révélé toute l'importance.

Il s'était cependant conservé un vague souvenir que Langton avait eu quelque part dans cette réforme, en particulier, chez

les écrivains anglais. L'un même d'entre eux dit ouvertement, en parlant d'Etienne : » *Primus, Bibliam, apud Parisios, quotavit* (1) », expression un peu énigmatique, transformée quelquefois par des lecteurs inintelligents en « *locavit* », mais dont le sens est cependant bien clair pour ceux qui sont au courant de l'histoire littéraire : « *Quotavit* » cela veut évidemment dire : « *divisée en chapitres* », à peu près de la manière dont la Bible l'est encore aujourd'hui (2). Adoptée assez généralement en Angleterre, cette opinion rencontrait des incrédules ailleurs, car la vie littéraire de Langton est si peu connue qu'on se demandait, avec quelque étonnement, comment le grand politique, auquel l'Angleterre doit sa grande charte (1215), avait eu la pensée ou le loisir de s'occuper d'une chose aussi petite en apparence que la distribution des livres de la Bible en cha-

(1) Manuscrit 2067 de la Bodléienne d'Oxford, cité dans Oudin, *de Scriptoribus Ecclesiasticis*, I, 1702. — Du Boulay, *Historia Univ.* III, p. 711. — Dans le volume de Mélanges E. 480, du British Museum, on trouve, sous le numéro 4, une note ainsi conçue : « *Stephen Langton* Arch-bishop of *Canterbury*, who died « in the reign of *Henry* III, *ann. Dom.* 1228, was the first that distinguished the « chapters of the Bible into that order and number as we now use them. » — Vient ensuite la liste des compilateurs du « *Common prayer book* » avec la date manuscrite « *febr.* 28-1654. » En bas, on lit : « *in may, ann. Dom.* 1549, « and the third year of the Reign of Edward VI. — Puis écrit à la main : « *Prin-« ted for Sam. Mearne* » — Cette note est relevée dans le catalogue des imprimés du Musée Britannique. — John Bale fait d'Étienne Langton un très-bel éloge au point de vue littéraire et professoral. — « *Ad litteras natus*, dit-il, Gym-« nasii Parisiensis *quondam decus et rector*, in *Divinis scripturis studio-« sus et eruditus, atque in Philosophia Aristotelica nulli suo tempore « secundus, teste Trithemio. Theologiam multis annis gloriose docuit, et « primus scripturam sacram medulliter et moraliter exponere cœpit. « Ex hinc mos invaluit, ut Magistri Theologiæ Divinos libros suis lec-« turis in scholis lucidius aperirent discipulis.* — Duboulay, *Histor. Univ. « Paris.* III, p. 710 — Tout cela est emprunté à Henri Knighton, dont la chro-« nique « *De rebus Anglicanis* » s'arrête à l'an 1395 Voir R. Higden, *Historiæ « Anglicanæ scriptores ex vetustis manuscriptis nunc primum in lucem « editi*, in f° Londres 1652, col. 2430 — Voir aussi *Chronicles and memorials « of England* tome XLIII, où on lit dans les *Chronica Monasterii de Melsa a « fundatione usque ad annum* 1390, *auctore Thoma de Burion, abbate*, in 8° « Londres, 1866, tome I, p. 437 : « *Anno Domini* 1228 *et regis hujus II, obiit « Stephanus Cantuariensis Archiepiscopus, qui Bibliam apud Parisius « quotavit, librum Regum exposuit, vitam regis Ricardi dictavit, mul-« taque alia industriæ suæ opera posteris reliquit.* — Voir encore p. 445.

(2) On trouve, d'ailleurs, des *synaxaires* dans lesquels les épitres et les évangiles sont indiqués « *secundum quotationem et capitulorum assignationem* ». — Voir, par exemple, le manuscrit 36 de la Bibliothèque Nationale.

pitres. « On a, disent les auteurs de l'*Histoire littéraire de la* « *France*, on a attribué au Cardinal Langton une concordance « de la Bible, *concordia utriusque testamenti*, on du moins *la* « *division des Livres Saints en chapitres, sinon encore en* « *versets* ; mais l'opinion la mieux établie est que ces moyens « de trouver et de rapprocher des textes semblables ou paral- « lèles, sont dus à Hugues de Saint Cher (1). »

L'*Histoire Littéraire* se trompe ; elle confond deux choses très-différentes : la *concordance* de la Bible et la *division en chapitres*. Ces deux choses sont très séparables ; la division en chapitres a précédé la concordance de plusieurs années et elle a donné les moyens de l'exécuter, sinon l'idée de l'entreprendre.

Du reste, dans ces derniers temps, l'opinion était redevenue favorable à Etienne Langton, sans qu'on ût toutefois établir le fait d'une manière irréfutable. Un manuscrit de la bibliothèque de Lyon (2) porte. en tête des Proverbes, la note suivante : « *Incipiunt Parabole Salomonis distincte per capitula secun-* « *dum Magistrum Stephanum Archiepiscopum.* » Le témoignage est formel et prouve assez clairement que, si Etienne Langton n'a point capitulé toute la Bible, il en a au moins capitulé quelques livres ; mais nous pouvons aujourd'hui aller plus loin, car nous avons un document plus complet et plus concluant

En feuilletant un volume de mélanges (3) venant de la célèbre

(1) *Hist. Littér.* XVIII, p. 62-63.

(2) N° 310 — S. Berger, *De l'histoire de la Vulgate en France*, p. 11.

(3) Rien, en effet, dans les catalogues que nous avons eus entre les mains, n'annonce la pièce importante que nous essayons de faire connaître. — M. Léopold Delisle décrit de la manière suivante, le manuscrit 14417 (*Fonds de St Victor*) : 14417, I. — *Expositio Mag. Hugonis, prioris de sancto Jacobo Parisiensis super Genesim.* — XIII. s.

II Gloses de l'archev. de Cantorbéry sur l'Histoire scholastique (125) — [*Hugonis de sancto Victore exceptiones ?*] (309). — *Ars refellendi hereticos* (312). — *Questiones de ecclesiasticis officiis intitulate Quare* (313, v°) — XIII s.

Le ms. 14417 était numéroté 42 dans l'*ancien catalogue manuscrit de l'abbaye de Saint Victor*. — Voici de quelle manière il est décrit. – (Tome I, p. 64) :

Hugonis de S. Jacobo expositio in vetus Testamentum et in novum.

Glosæ cantuariensis archiepiscopi in historiam scholasticam. — *Tres primi libri exceptionum Hugonis de S. Victore.* 1 vol in f°. vel. XIII et XIV s.

En tête du manuscrit 14417, sur le verso du premier feuillet de garde on lit, de la main de *Claude de Grand-Rue*, la note suivante, qui est beaucoup plus complète et beaucoup plus exacte que tout ce que nous venons de rapporter :

« *Expositio magri Hugonis de Sancto Carolo Parisiensis super Gene-*

abbaye de St Victor, nous avons rencontré une copie du système de capitulation adopté par Etienne Langton. Le volume portait jadis, dans la bibliothèque des Victorins, les cotes A. 6. 20, et 64. — Il a été formé ce semble, par la réunion de plusieurs manuscrits, dont le premier (fos 6-124), d'une écriture assez différente du reste, porte en titre : « *Incipit expositio magistri* « *Hugonis, Prioris de sancto Jacobo Parisiensis, super Gene-* « *sim.* » Sur le verso du dernier feuillet, on lit encore : « Liber Sanctæ Mariæ de S°...... » On a effacé le nom que portait primitivement le manuscrit.

Le second volume (fos 129-158) comprenait des commentaires d'Etienne Langton sur l' « *Historia scolastica* » de Pierre Comestor, sur les Prophètes et sur les Psaumes. — A la fin, on lisait et on lit encore un traité de Maître Gautier de Saint Victor : « *De origine et divisione omnium artium.* »

Entre les deux premières parties du manuscrit se placent : 1° La capitulation d'Etienne Langton (fos 125-126) et 2° un *Capitulare per anni circulum*, c'est-à-dire, une liste des Epitres et des Evangiles, qu'on lit durant l'année ecclésiastique (fos 127-128).

Les feuillets 125-126 sont d'une écriture différente du reste, laquelle cependant ressemble un peu à celle du traité de Maître Gautier : « *De origine et divisione onmium artium.* » En tête, on lit d'une main, qui paraît avoir copié beaucoup d'ouvrages

« *sim.* 1. — *Summa capitulorum omnium singulorum librorum Bibliæ.* « 125-26. — Sequuntur Epistolæ et Evangelia missarum totius anni, tam de tem- « pore quam de sanctis. 128. — Glosæ canthuariensis archiepiscopi super hysto- « riam scolasticam, cujus Genesis (?). — 129. — Ibidem, expositio symboli quod « edidit Athanasius. 138. — Ibidem glosæ super Ysaiam. 156. — Super Danielem. « 210. — Super duodecim prophetas. 216. — Super partem Psalterii, scilicet ab « ejus initio usque ad Psalmum « *Domine, quare me repulisti*, a folio 242 « usque 308. — Ibidem, tres primi libri exceptionum magistri Hugonis de sancto « Victore. 319. — Ibidem, tractatus docens modum et artem refellendi cavilla- « tiones hæretici manifesti et insidias de hostibus domesticæ fidei. 311. — Quæs- « tiones de ecclesiasticis officiis institulatæ quare 311. — A (f° 2, *a*, 1) : « *Tare et* « *dicere* ». » — B (f° 314. *b* 2). *In aqua baptismatis.* — C (f°) » 315 *usque* 317. — Sur Claude de Grand-Rue et sa manière de cataloguer les manuscrits, voir Léop. Delisle. *Cabinet des manuscrit*, II, p. 228-231 — Il va, sans dire, qu'on trouve dans le manuscrit 14417 toutes les annotations communes aux manuscrits de Saint Victor. — Celle-ci a quelque intérêt pour les lecteurs : « *Iste liber, de* « *libris Domini Bertoldi Herbipolensis ecclesiæ, sancto Victori collatus,* « *caritative clericis pauperibus in theologia studentibus est accommo-* « *dandus, secundum formam expressam in authentico testamenti ejus-* « *dem Bertholdi*, *quod scilicet authenticum servat armarius.* » (V° du 1er feuillet de garde).

d'Etienne Langton conservés dans l'Abbaye de Saint Victor, le titre suivant : « *Captla canthuar Archipi sup bibliothecam.* » Les feuillets 125-126 sont divisés, recto et verso, en cinq colonnes. Les titres des livres, ainsi que les numéros d'ordre des chapitres, sont écrits à l'encre rouge. A côté du numéro du chapitre, Etienne Langton cite les mots par lesquels il débute, par exemple, I. *Parolipom.* — I. *Post hæc ingressus est Esron* (cf II, 21). — Je ne veux pas reproduire en entier ce document, afin de ne pas perdre inutilement, et mon temps, et l'espace dont je dispose. Je me contente de faire connaître le système et d'en analyser les résultats (1).

En parcourant les deux feuillets qui contiennent, sinon la minute, au moins une des premières copies faites sur la minute de la *capitulation* de Langton, on voit que le professeur de Paris commença par diviser chaque livre en un certain nombre de chapitres, par exemple, la Genèse en 50, l'Exode en 40, le Lévitique en 27, les Nombres en 36 et le Deutéronome en 34. — Il inscrivait les numéros d'ordre à la marge ou dans le texte, en tête du chapitre. Mais, pour faciliter la diffusion rapide de ce système, il fit faire le relevé, livre par livre, des *chapitres* et des *premiers mots* par lesquels chacun de ceux-ci débutait. Ces relevés comprenaient seulement quelques pages, et, avec une copie, on pouvait appliquer cette capitulation à n'importe quelle bible, avec la certitude qu'on était d'accord avec le système reçu à Paris. C'est précisément un exemplaire de ce *relevé* que nous a conservé le ms. 14417, f°s 125-126. — Ces deux feuillets sont divisés, recto et verso, chacun en 5 colonnes. Les livres se succèdent les uns aux autres, avec des titres à l'encre rouge. Puis viennent, également à l'encre rouge, les numéros des chapitres : I, II, III etc. En regard de chaque numéro sont reproduits cinq ou six des mots par lesquels les chapitres débutent. Afin, d'ailleurs, de donner une idée exacte de ce document, nous reproduisons ici la capitulation des Paralipomènes, qui diffère notablement de celle que nous avons dans les imprimés. Nous ne faisons qu'ajouter, après les premiers mots, l'indication du chapitre et du verset de nos bibles, auxquels répond la capitulation de Langton.

(1) J'ai donné, d'ailleurs, une analyse étendue de ce document dans J. P. P. Martin, *Introduction à la critique générale de l'Ancien Testament*, tome II, p. 464-471.

I Paralip. —

I	Post hæc ingressus est esron	[II, 21].
II	In diebus autem Saül præliati sunt	[V, 10].
III	Erant autem filii Semida ahiu	[VII, 19].
IV	Philistiim autem pugnabant	[X, 1].
V	Iniit autem concilium David	[XIII, 1].
VI	Attulerunt igitur arcam Dei	[XVI, 1].
VII	Cum autem habitasset David in domo	[XVII, 1].
VIII	Accidit autem ut moreretur Naas	[XIX, 1].
IX	Consurrexit autem Sathan contra Israël	[XXI, 1].
X	Protinus ergo David videns	[XXI, 28].
XI	Igitur David senex et plenus	[XXIII, 1].
XII	Filii autem Israël secundum num̄	[XXVII, 1].
XIII	Dedit autem David Salomoni filio	[XXVIII, 11].

II Paralipom.

I	Confortatus est ergo Salomon fil. David	[I, 1].
II	Et cœpit Salomon œdificare domum	[III, 1].
III	Intulit ergo Salomon omnia vasa	[V, 1].
IV	Cumque complesset Salomon	[VII, 1].
V	Regina quoque Saba cum audisset	[IX, 1].
VI	Regnavit autem Salomon in Jerusalem	[IX, 30].
VII	Anno autem X regni Jero(boam)	[XIII, 1].
VIII	Dormivit autem Abia cum pratribus	[XIV, 1].
IX	Regnavit autem Josaphat [filius ejus]	[XVII, 1].
X	Post congregati sunt filii Moab	[XX, 1].
XI	Constituerunt autem habitatores	[XXII, 1].
XII	Mater enim ejus tulit eum	[cf, XXII, 11]. (1)
XIII	Viginti quinque armorum erat Amasias	[XXV, 1].
XIV	Omnis autem populus juda filium ejus	[XXVI, 1].
XV	Viginti annorum erat Achaz	[XXVIII, 1].
XVI	Igitur Ezechias regnare coepit	[XXIX, 1].
XVII	Misit quoque Ezechias ad omnem Israël	[XXX, 1].
XVIII	In diebus illis ægratavit Ezechias	[XXXII, 24].
XIX	Octo annorum erat Josias	[XXXIV, 1].
XX	Tulit igitur populus terrœ Joachaz	[XXXVI, 1].

(1) Je n'ai pas retrouvé le passage « *Mater enim ejus tulit eum* », dans la Vulgate Clémentine. — Il est probable que ce passage a été supprimé au XVI[e] siècle, mais, à l'époque de Langton, il figurait dans les manuscrits.

Dans les *Paralipomènes*, la division, proposée par le professeur Langton, diffère, on le voit, assez considérablement de la nôtre, car nous avons aujourd'hui 29 et 36 chapitres dans les deux livres, au lieu de 13 et de 20. La différence, entre les deux capitulations, est également sensible dans trois ou quatre autres livres, par exemple, dans *Esdras* qui, uni à *Néhémie*, a 36 chapitres, au lieu de 10 + 13 ou de 23 (1). Il faut en dire autant de Judith et d'Esther ; mais, ailleurs, les différences, si on s'en tient aux totaux, sont presque insignifiantes. Toutefois, on n'aurait qu'une idée fort inexacte des rapports existant entre les deux systèmes, celui de Langton et celui des imprimés, si on s'en tenait aux chiffres généraux.

Nous avons confronté les deux capitulations, à l'aide du document que nous fournit le manuscrit 14417, chapitre par chapitre (2), et voici le résultat auquel nous sommes arrivé.

La capitulation d'Etienne Langton est substantiellement la même que celle de nos bibles imprimées. Cependant, il y a quelque différence, au commencement et à la fin, dans 231 cha-

(1) Voici comme spécimen le résultat de la comparaison que j'ai faite entre la capitulation de Langton et la nôtre dans le livre d'Esdras. — Je note seulement les différences. — *Hesdras* 36 chapitres. — III *Congregatus est ergo populus* (III, 1, *b*). — V *In anno autem Assueri* (IV, 6). — VII *Prophetaverunt* (V, 2). — VII *Tunc rex Darius* (VI, 1). — VIII *Fecerunt autem filii Israel sacerdotes* (VI, 16). — IX *Post hæc* (VII, 1). — X *Hii sunt* (VIII, 1) — XI *Jejunavimus autem et rogavimus* (VIII, 23). — XII *Postquam autem* (IX, 1). — XIII *Sic ergo orante* (X, 1). — XIV *Et sederunt in die prima mensis* (X, 16, *b*). — Notre Esdras a donc 14 chapitres dans la capitulation de Langton. — XV *Verba Neemiæ* (*Nehémie*, I, 1) — XVI *Factum est* (II, 1). — XVII *Et audierunt Sanaballa Hesronita* (II, 19). — XVIII. *Et surrexit Helias* (sic, III, 1). — XIX *Factum*, etc. (IV, 1). — XX *Factum est cum audissent* (IV, 15) — XXI *Et factus*, etc. (V, 1). — XXII *Fecit ergo populus sicut erat dictum* (V, 13, *b*) — XXIII *Factum est*, etc (VI, 1). — XXIV *Factum est ergo cum audissent omnes inimici* (VI, 16). — XXV *Non aperiantur portæ* (VII, 3). — XXVI *Nathinæi et omnis Israel* (VII, 73, *b*) — XXVII *Et invenerunt scriptum in Lege* (VIII, 14). — XXVIII *In die autem*, etc. (IX, 1). — XIX *Et dixit Esdras : Tu ipse Dominus solus* (IX, 6 ?). — XXX *Signatores autem* (X, 1). — XXXI *Habitaverunt*, etc. (IX, 1). — XXXII *In diebus autem Joachim* (XII, 12). — XXXIII *In dedicatione autem templi* (sic) *muri Jerusalem* (XII, 27) — XXXIV *Factum est autem cum audissent Legem* (XIII, 3). — XXXV *In diebus illis vidi in Juda* (XIII, 15). — XXXVI *Factum est autem cum quievissent* (XIII, 19). — Néhémie a donc 22 chapitres. — Il est à remarquer que Langton ne capitule pas le troisième et le quatrième livre d'Esdras, ainsi que le font beaucoup d'auteurs du XIII[e] siècle.

(2) Voir, J. P. P. Martin, *Introduction à la critique générale de l'Ancien Testament. De l'origine du Pentateuque*, II, p. 464-471.

pitres sur 1159 ; mais, sur les 231 chapitres où il y a ainsi quelques différences, ces différences se réduisent, dans les deux tiers, à très peu de chose. Ailleurs, elles portent sur des versets, ou de petits groupes de versets, sauf dans les cinq livres que nous avons nommés plus haut : *Paralipomènes*, *Esdras*, *Judith*, *Esther*. C'est ainsi, par exemple, que, dans les *Prophètes*, Etienne Langton a l'habitude de commencer les chapitres par les mots qui viennent après « *Onus Moab*, *Onus Egypti* », etc, ou après « *et factum est verbum Domini ad me dicens* », au lieu de les commencer par ces mots-mêmes. — La différence, on le voit, n'a aucune portée et la modification se comprend sans peine. Les critiques du treizième siècle, auxquels nous devons les *Correctoria* de la Bible, se sont occupés de minuties de ce genre et il nous ont révélé l'existence de quelques divergences dans la division des chapitres, preuves qu'on n'aboutit pas sans quelques tâtonnements au système que nous avons dans les imprimés. Avant toutefois de nous occuper de ces variantes, nous résumerons dans un tableau d'ensemble les résultats généraux que donne la comparaison de la capitulation de Langton avec la capitulation de nos bibles. — Les *astérisques* ajoutés à quelques nombres indiquent les principales différences.

Capitulation de Langton et Capitulation de nos bibles.

Livres	Capit. actuelle	Cap. de Langton	Chap. différ.	Livres	Capit. actuelle	Cap. et Langton	Chap. différ.	Livres	Capit. actuelle	Cap. et Langton	Chap. différ.
Genèse	50	50	8	Baruch	4	4		I Thessalon.	5	5	
Exode	40	40	5	Ezéchiel	48	47*	24	II »	3	3	
Lévitique	27	27	6	Daniel	14	14	1	I Timoth.	6	6	1
Nombres	36	36	4	Osée	3	3		II »	4	4	
Deutéronome	34	34	2	Amos	9	9		Tite	3	3	2
Josué	24	24	1	Abdias	1	1		Philém.	1	1	
Juges	21	21	1	Jonas	4	4	1	Hébreux	13	13	2
Ruth	4	4		Michée	7	7		Jacques	5	5	2
I Rois	31	31	5	Nahum	3	3		I Pierre	5	5	1
II »	24	24	1	Habacuc	3	3		II »	3	3	
III »	22	22		Sophonie	3	3		I Jean	5	5	
IV »	25	24*	4	Aggée	2	2		II »	1	1	
I Paralip,	29	13*	19	Zacharie	14	14		III »	1	1	
II »	36	20*	19	Malachie	4	3*	1	Jude	1	2*	1
Esdras	10	14*	5	I Machab.	16	16		Actes	28	27*	3
Néhémie	13-23	22-36*	18	II Machab.	15	15	1	Apocalyp.	22	22	2
Tobie	14	11*	6	Mathieu	28	28	1		106	106	14
Judith	16	26*	14	Marc	16	15*	3				
Esther	16	22*	12	Luc	24	23*	6				
Job	42	41*	12	Jean	21	20*	5				
Proverbes	31	31	4	Romains	16	16	2				
Ecclésiaste	12	12	4	I Corinth.	16	16	1				
Sagesse	19	19	2	II »	13	12*	4				
Ecclésiastique	51	51	3	Galates	6	5*	1				
Isaïe	66	66	4	Ephésiens	6	6					
Jérémie	52	52	4	Philipp.	4	4	1				
Lamentations	5	5		Coloss.	4	4	1				
	749	741	163		304	297	54				

Total général.

Capit. act.	1159
Capit. Langt.	1144
Chap. diff.	231

(A continuer)

P. Martin.

LE TEMPLE RECONSTRUIT PAR ZOROBABEL.

§ III.

Justification de notre interprétation des données du livre d'Esdras au point de vue de l'histoire et de la chronologie.

De même que les livres de Tobie et d'Esther la première partie du livre d'Esdras (Ch. I-VI) a subi un remaniement.

Un premier indice bien certain de ce remaniement nous est fourni par le fait de la place même actuellement occupée dans ce livre par le passage IV, 6-23.

Keil et d'autres, parmi lesquels se trouve aussi le P. *Cornely*, considèrent tout ce passage comme une longue parenthèse. Pour ce qui est de longue, cette parenthèse l'est sans contredit. Elle est même si démesurément longue, qu'il ne nous parait guère probable que, eu égard en outre au trouble et à la confusion qu'elle introduit dans le récit, un auteur quelque peu avisé, se soit jamais laissé aller à produire une parenthèse de cette espèce.

Nous disons qu'elle jette le trouble et la confusion dans le récit. Et en effet, de l'aveu de ceux-là même qui admettent cette parenthèse, il y est question de la reconstruction de la *ville* de Jérusalem. Or cette parenthèse, en tant que traitant d'un objet entièrement différent, brise tout le récit afférent à la reconstruction du *temple*. Ce dernier récit est repris IV, 24. A première vue on serait tenté de croire, que c'est à la suite des manœuvres des ennemis des Juifs auprès d'Artaxerxès 1er, mentionnées dans cette prétendue parenthèse, que la reconstruction *du temple* fut interrompue, alors qu'il résulte des passages IV, 4-5 et V-VI que cette interruption eût lieu au début du règne de Darius 1er, le grand-père d'Artaxerxès 1er et en outre du VI, 15 que la reconstruction du temple se trouva achevée en la 6me année du premier de ces monarques.

Par contre d'après Néh. I, 3b et II, 3b. 17, la ville de Jérusalem, c.-à-d. son enceinte fortifiée (1), était encore en ruines en la 20e année d'Artaxerxès 1er, ce qui nous révèle que les ennemis des Juifs s'étaient adressés antérieurement à ce monarque pour qu'il en défendit la reconstruction, et qu'ils avaient obtenu gain de cause auprès de lui. Or c'est justement là ce que nous renseigne le passage IV, 6-23.

Dès lors tout le passage IV, 6 23 nous apparait non pas comme une longue parenthèse. mais comme un morceau indûment transféré de sa place originaire à sa place actuelle, où il bouleverse manifestement toute l'économie du récit.

D'après leur contenu même la succession des parties du réçit à partir de IV. 6 inclusivement doit être rétablie comme suit : IV, 6 ; IV, 24-VI A la fin du Chap. VI se termine le récit des évènements ressortissant du règne de Darius 1er.

C'est à la suite du Ch. VI qu'il faut placer le passage IV. 6-23 contenant le récit des évènements se rapportant aux règnes de Xerxès 1er et d'Artaxerxès 1er, son fils.

A ce passage font suite et le Ch. VII et le reste de la 2e partie du livre. Remarquons cependant la finale de VI, 14 consistant dans les mots : « et d'Artahshashta, roi des Perses. »

C'est là un nouvel indice d'un remaniement de l'original. Nous attribuons cette finale à Esdras. En effet, ainsi que le prouve le contenu du Ch. VII, Esdras avait qualité et un motif fondé pour faire en faveur d'Artaxerxès 1er l'addition en question au chap. V. 14. Et de fait cette addition servait comme d'introduction au récit du Ch. VII, où ce monarque est représenté comme accordant les plus grandes faveurs au temple reconstruit de Jérusalem, et elle constituait en même temps comme une sorte de réhabilitation anticipée d'Artaxerxès, au sujet duquel le passage IV, 6-23 — à placer immédiatement avant le Ch. VII, — donnait des renseignements absolument défavorables au point de vue israélite.

Voici d'ailleurs notre opinion relativement à la 1ère section du

(1) Il s'agit ici de la reconstruction de l'ancienne enceinte fortifiée. C'est qu'en effet il appert de la prophétie d'Aggée I, 1 svv. que les Juifs reconstruisaient les édifices à l'intérieur de la ville avant l'achèvement du temple. Puis le motif même, invoqué par les ennemis des Juifs pour faire empêcher la reconstruction de la ville, savoir son caractère de ville rebelle, indique clairement ce qu'ils visent.

1er livre d'Esdras. Toute la partie, représentée par I-IV, 5. 24 et V VI, 14a, 15-18 renferme le contenu du « Journal » tenu par Sheshbaççar-Zorobabel C'est ce qu'insinue clairement le passage V, 4 rapproché de IV, 3 où le rédacteur se révèle comme n'étant autre que Zorobabel lui-même, le chef de la communauté.

A ce « Journal », qui finissait avec le V. 18 du Ch. VI et qui traitait exclusivement de la reconstruction *du temple* et s'arrêtait, par conséquent, à la 6me année de Darius 1er, le successeur inconnu de Zorobabel, en sa qualité de chef de la nouvelle communauté, ajouta le récit, qui se trouve actuellement Ch. IV, 6-23.

Le contenu de ce récit est relatif à la reconstruction de la ville, à laquelle les Juifs auront mis la main après l'achèvement du temple. Cela n'est pas douteux cependant, eu égard aux données du récit, l'hostilité de leurs adversaires de la gentilité aura été cause de continuelles interruptions et cessations, ainsi que de bouleversements violents, de cette œuvre, sans que les Juifs, dépourvus de tout édit autorisant leur entreprise, aient osé réclamer auprès du monarque régnant contre les agissements de leurs ennemis. Nous savons d'ailleurs par le livre de Néhémie à quels moyens ce haut personnage, tout nanti qu'il était de l'autorité du monarque, dût avoir recours pour refréner l'audace de ces ennemis. Ainsi se passèrent les choses pendant le règne de Darius 1er et une partie de celui de Xerxès 1er, et les Juifs, découragés par cette hostilité, auront de guerre lasse renoncé à leur projet de reconstruction, bien que la dénonciation portée contre eux devant Xerxès au début de son règne, fut demeurée sans résultat.

Cependant il résulte de la dénonciation même portée devant Artaxerxès 1er que les Juifs avaient remis la main à l'œuvre, probablement à l'occasion de la faveur par eux conquise auprès de Xerxès après la chûte d'Aman et l'élévation de Mardochée. Mais, à partir de l'édit absolument défavorable d'Artaxerxès, il ne leur restait plus autre chose à faire qu'à renoncer à leur projet de reconstruction de l'enceinte de Jérusalem et qu'à assister, impuissants, à la destruction de leur œuvre par leurs ennemis.

Pour n'être pas expressément renseigné par le livre d'Esdras

tout cela ne résulte cependant pas moins clairement pour cela des données que nous y trouvons mentionnées ainsi que de celles du début du livre de Néhémie.

Le « Journal » de Zorobabel fut donc complété, en ce qui concerne ces évènements, par l'addition qu'y fit son successeur. Le récit de celui-ci se révèle dans le passage IV. 6-7, écrit *en hébreu*, comme distinct de celui de son prédécesseur écrit tout entier en araméen. Si les premiers chapitres du livre sont actuellement *en hébreu*, c'est qu'Esdras les a traduits de l'araméen en cette langue, en laquelle il se proposait de traduire ce Journal tout entier, ainsi qu'il appert des additions par lui faites à VI, 14ª et à la suite de VI, 18.

Et de fait, quand le Journal de Zorobabel, complété par ce qu'y ajouta son successeur, vint entre les mains d'Esdras, celui-ci trouva utile d'ajouter *en hébreu* au récit araméen de la fête de la dédicace du nouveau temple, par lequel se terminait primitivement VI, 16-18 le Journal de Zorobabel, la description de la Pâque, qui suivit cette dédicace, description représentée par les VV. 19-22. Mais force lui fut dès lors de transférer l'addition, faite à ce journal par le successeur de Zorobabel, après les VV. 19-22, où cet ajoute se trouvait ainsi à la place convenable.

Seulement celle-ci, représentée par le passage IV, 6-23, fut considérée plus tard, probablement par le Sanhédrin mal avisé, comme égarée en cet endroit. Il jugea que la place originaire de ce morceau devait avoir été parmi la partie araméenne du récit, et non pas à cet endroit-là, où il le voyait précédé d'un assez long texte hébreu et suivi d'un autre plus long encore. Il transféra donc ce passage de là à la place qu'elle occupe actuellement dans nos Bibles, mais au grand dommage de toute l'économie du récit.

Une fois les différentes parties de la 1re section du livre d'Esdras remises, d'après nos précédentes indications, en leur place respective, le récit suit une marche absolument normale et en harmonie parfaite avec les données historiques et chronologiques des règnes des divers rois des Perses qui y sont mentionnés.

Ces divers rois sont les suivants : Cyrus 1er, Darius 1er, fils d'Hystaspe, Xerxès 1er et Artaxerxès 1er.

Le réçit commence à la première année de Cyrus comme roi de Babylone, laquelle correspond à l'an 536 (ou 537) avant J.-Ch. et il s'étend, quant à sa partie araméenne, jusqu'à l'époque où le trône de Perse fut occupé par Artaxerxès 1er, qui y monta en 465.

La place même, occupée originairement dans le livre d'Esdras par le passage relatif à Artaxerxès, savoir immédiatement avant le ch. VII, dans lequel il est question de la faveur témoignée par ce roi à Esdras ainsi qu'au temple déja reconstruit, insinue clairement, que la plainte, portée devant lui par les ennemis des Juifs au sujet de la reconstruction de l'enceinte fortifiée de Jérusalem et qui obtint un plein succès, doit être rapportée au début du règne de ce monarque. Eu égard aux résultats déjà acquis relativement à la composition des diverses parties, dont se compose la première section, ainsi que de leur contenu respectif, il n'y a plus guère d'argument à tirer de la chronologie pour contester l'identité de Shesbaççar avec Zorobabel. C'est que, en effet, le personnage, désigné sous l'un ou sous l'autre de ces noms, n'est mis en scène que dans les parties du livre, où il est exclusivement question de la reconstruction *du temple*, laquelle était terminée l'an 6 du règne de Darius 1er, c.-à-d. l'an 517.

Or le départ de Shesbaççar de Babylone pour la Judée tombe en l'an 537 donc 20 ans avant l'archèvement du temple, achèvement attribué VI, 14-15 coll. V, 2 à Zorobabel de même que III, 8 svv. lui attribue la pose des fondements du temple, laquelle est attribuée d'autre part V, 16 à Shesbaççar, qui est ainsi identifié avec Zorobabel.

Les 19 ans, écoulés depuis la pose des fondements du temple jusqu'à son achèvement, ne sont guère un obstacle à cette identification. Car, supposé que Sheshbaççar comptât déjà 40 ou même 50 ans d'âge au moment de son départ de Babylone, on ne prétendra certes pas qu'un homme de soixante, voire même de 70 ans, tel que nous supposons Shesbaççar en la 6me année de Darius 1er, ait été incapable de présider à l'œuvre de la reconstruction du temple jusqu'à son complet achèvement.

Ceci suffit pour ce qui concerne la question de l'identité de Sheshbaççar avec Zorobabel.

Cependant, voulant tirer au clair jusqu'à la dernière difficulté

soulevée par Mr *Imbert*, nous allons examiner maintenant ce qu'il objecte contre l'identification de l'Artahshasta, alias Artahshashta, du livre d'Esdras avec Artaxerxès 1er.

Dans le cas où l'on prétendrait les identifier il faudrait, d'après notre critique français, attribuer à Artaxerxès 1er une inconstance de caractère plus absurde encore qu'à Xerxès 1er. Ce qui, selon lui, le prouve, c'est que « d abord il prend fait et « cause pour les Samaritains contre les Juifs (IV, 8-23) ; puis « il se livre tout entier aux seconds par la vive admiration « qu'Esdras lui inspire (Ch. VII), et lorsque celui-ci, confiant « dans sa parole, porteur d'une lettre très bienveillante, appelle « ses *compatriotes à rebâtir* (?), voilà qu'un ordre nouveau (?) « d'*Artaxerxès* prescrit aux Juifs de s'arrêter »..... (1)

Pour avoir raison de ce « roman » il suffit de faire remarquer 1° que dans la lettre d'Artaxerxès, dont Esdras était porteur il n'y a pas la moindre trace d'une autorisation quelconque relativement à la reconstruction de *la ville*, ni 2° la moindre trace dans tout le recit relatif au séjour d'Esdras à Jérusalem d'un *appel* quelconque de la part de celui ci à ses compatriotes pour *rebâtir la ville.*

Dépourvu qu'il était à cette fin de toute autorisation royale et empêché d'autre part par la défense faite antérieurement par Artaxerxès 1er aux Juifs de rebâtir la ville, Esdras s'abstînt prudemment de contrevenir à cette défense, qui, n'ayant pas été rapportée jusqu'alors par ce monarque, continuait à avoir force de loi.

Artaxerxès n'accorda que 13 ans plus tard, savoir à Néhémie, son échanson, l'autorisation de relever Jérusalem de ses ruines comme ville fortifiée, après, bien entendu, que les Juifs, retournés sur le sol de la patrie, lui eurent prouvé pendant toute une série d'années leur fidélité à sa personne et l'inanité, la fausseté de l'accusation portée contre eux par leurs ennemis d'être un peuple insoumis et toujours prêt à se révolter.

On comprend très facilement qu'en de pareilles conjonctures « ce grand docteur ait souffert que la ville où se dressait le temple de Jehovah restât une cité des morts, une cité ruinée », comme s'exprime M. *Imbert* dans un langage plus oratoire que conforme à la stricte réalité des choses.

(1) Muséon, l. c. p. 586.

Et en effet, de ce que l'enceinte fortifiée de la ville se trouvait encore en ruines lors de l'arrivée de Néhémie à Jérusalem, il ne suit guère de là que cette ville ressemblât pour cela dans sa partie intérieure à « une cité des morts, à une cité ruinée. » C'est que, dès l'arrivée de la première caravane, conduite par Sheshbaççar-Zorobabel, à Jérusalem, les Juifs ne se montrèrent que trop ardents à relever l'intérieur de la ville de ses ruines et cela au point de paraître même se désintéresser de l'œuvre de la reconstruction du temple et de mériter de ce chef les reproches des prophètes contemporains.

Autorisés qu'ils étaient par l'édit de Cyrus, confirmé par Darius 1er, de s'installer à Jérusalem et dans les autres villes de la Judée, les Juifs ne furent que peu ou pas molestés par leurs ennemis dans leur œuvre de restauration des édifices à l'intérieur de la ville. Ce qu'entravèrent leurs ennemis, ce fut d'abord l'œuvre de la reconstruction du temple, et plus tard l'œuvre de la reconstruction de l'enceinte fortifiée de la ville, comme nous l'avons fait voir dans les pages qui précèdent.

(*A continuer*). FL. DE MOOR.

N. B. Le lecteur est prié de suppléer dans notre précédent article pag. 370, ligne 26, après les mots : « qui écrivait en hébreu » les mots suivants : « pendant qu'il séjournait encore dans l'Empire perse ».

Remarquons que les Chapp. VII-VIII, 4 de la seconde partie du Ier livre d'Esdras représentent le Journal tenu par Esdras avant son départ pour la Judée. Là, dans l'empire perse, il suivait l'orthographe officielle, c.-à-d., celle de la chancellerie royale, qui orthographiait le nom du roi Artaxerxès Ier non pas Artahsha*sh*ta, mais Artahsha*s*ta, à preuve l'édit même de ce roi rapporté par Esdras Ch. VII, 11. Une fois établi en Judée, Esdras se sert de l'orthographe usuelle dans le pays, à preuve VI, 146, où nous lisons le nom du roi orthographié Artahsha*sh*ta tout comme dans les passages IV, 7, 8, 11, 23.

Quant à Néhémie, qui conserva son rang officiel à la cour de Perse même pendant son séjour et sa mission en Judée il écrit naturellement le nom de son royal maître non pas « Artahshashta », mais « Artahsha*s*ta », conformément à l'orthographe de la chancellerie de l'empire (I Esd. VII, 11).

LES

HUIT AVENTURES

DU

GOUROU PARAMÂRTTA.

CONTES TAMOULS

INTRODUCTION.

Le recueil de ces contes, qui ont paru sous le nom du P. Beschi, est rédigé dans un bon style, et l'on y trouvera d'importantes remarques à faire sous le rapport de la langue, car on y a réuni comme à dessein les tournures et les expressions les plus originales. Mais cette étude ne peut intéresser que les personnes ayant une certaine connaissance du tamoul et nous croyons que ce travail leur sera des plus utiles, si toutefois nous avons réussi dans nos efforts pour livrer au public savant une version fidèle de ces contes, en suivant pas à pas le texte.

La traduction de l'abbé Dubois (1) est fidèle quant au fond, moins un certain nombre de passages qui sont ou dénaturés ou non traduits ; mais c'est une traduction beaucoup trop prolixe, et il n'est pas rare de voir une simple ligne de l'original traduite par quinze, vingt ou vingt-cinq lignes et même davantage. Le texte de nos contes étant généralement écrit avec une grande concision de pensées (non de mots), il en résulte, si l'on veut rendre la version intelligible, qu'il faut parfois ajouter, pour servir de liaison, des mots ou même une phrase complète ; dans ce dernier cas je mets toujours la phrase entre paren-

(1) Le Pantcha tantra ou les cinq ruses. Aventures de Paramarta et autres contes (Paris-Merlin-1826).

thèses. Quant à M. Dubois, il ne se gêne pas pour si peu, et il ne se contente pas d'ajouter de simples fils, devant servir de raccord. Tous ces défauts rendent sa traduction défectueuse, on le croira sans peine, surtout si on la rapproche de l'original. Si l'on s'en tient seulement à la lecture des contes traduits, on trouvera dans l'œuvre de M. Dubois beaucoup de charme, et on la rangera parmi les belles infidèles, parmi cette troupe aimable et gracieuse de jeunes personnes, mais qui ont le grand défaut d'être trop fardées et maquillées.

Une question qui se présente tout d'abord à l'esprit, c'est de savoir comment a été composé le recueil du P. Beschi. Est-ce une compilation rédigée d'après les souvenirs de l'auteur, qui avait fait un long séjour dans l'Inde, et qui avait pu apprendre ces récits populaires de la bouche même des naturels du Sud ? Ou bien n'est-ce qu'un recueil inventé de toutes pièces et destiné uniquement à tourner en ridicule les brahmanes et leurs usages ? Cette dernière supposition est erronée, et je crois qu'on peut la mettre de côté sans crainte d'être démenti. Il n'en est pas de même de la première, qui peut appeler à son aide un certain nombre de bonnes raisons. Ces récits ont, en effet, une couleur tout-à-fait indienne, et ils font allusion à beaucoup d'usages, qui sont particuliers au pays : on voit de suite que le P. Beschi a dû se mêler à la vie journalière des naturels et qu'il a dû en saisir les caractères les plus originaux. Aussi M. Dubois nous dit à ce sujet : « J'ai reconnu le fond de ces contes dans des pays où ni le nom ni les récits du P. Beschi n'étaient jamais parvenus, et je ne fais aucun doute qu'ils ne soient réellement d'origine Indienne. » L'autorité de M. l'abbé Dubois n'est pas à dédaigner, et je crois que, sans être tout-à-fait aussi explicite que ce missionnaire, on peut admettre l'origine hindoue de ces contes, rédigés en grande partie par son auteur, mais ayant conservé encore un parfum pénétrant de terroir.

L'objection peut-être la plus sérieuse que l'on pourrait avancer contre l'origine de ces récits, c'est qu'un certain nombre de contes ou de fables de notre Occident peuvent, après une observation attentive, s'y reconnaître : on serait alors tenté de reprocher à nos contes tamouls d'en être un écho trop fidèle. Cette objection serait des plus graves, si l'on ne savait

que les peuples de race Indo-Européenne ont une poétique et une psychologie qui se ressemblent par bien des points, et qui donnent parfois aux récits naïfs de leur enfance un air de famille des plus frappants, et si en outre tous ces récits possédant déjà des traces nombreuses de parenté, n'étaient reconnus aujourd'hui comme ayant une source commune et lointaine, qui aurait jailli en Orient. Aussi, nous croyons, sans qu'on nous accuse de chercher à jeter une sorte de défaveur sur ces récits tamouls touchant leur origine, pouvoir donner ici un résumé de ce qui semble au premier abord avoir été la source dans notre occident de quelques-uns de ces contes si bien faits et d'un style si vivant.

Qu'on étudie de près le passage de la troisième aventure, où il est question de l'ombre de la vache payée avec l'ombre ou le son de l'argent, ainsi que des vapeurs ou de la fumée du ragoût de mouton payées avec les vapeurs ou l'odeur de l'argent, et l'on se souviendra du chapitre si curieux de *Til Ulespiègle* intitulé : « comment Ulespiègle paya l'aubergiste avec le son de son argent. » (p. 157 de la trad. Jannet — p. 277 de l'édit. de Lappenberg, en haut-allemand), où l'on voit un aubergiste voulant faire payer son repas à Til Ulespiègle, bien que celui-ci ne se fût régalé que de la fumée du rôti.

On peut consulter aussi sur ce sujet, outre les aventures de Til Ulespiègle, *Bonaventure des Périers* (p. 122 de l'édit. Louis Lacour). Je ne parle que pour mémoire de la Novella IX des *Cento Novelle antiche*, pour arriver à *Villon* dans sa « quatriesme repeue franche du souffreteux, où le gallant, en frappant la table de sa bourse, pleine de mereaulx, chanta à haulte notte :

faut payer ton hoste, ton hoste ! »

Dans le conte de la première aventure, où les disciples et le gourou sont comptés à coups de bâtons par un sorcier, on retrouve, mais un peu transformé, cet épisode de la vie de *Til Ulespiègle*, qui à sa façon compta les moines de Marienthal qui allaient à matines (p. 172 de la trad. de M. Jannet). Dans le récit allemand, l'abbé, chef de la communauté de Marienthal, qui avait pris Til Ulespiègle comme portier, lui recommande de compter les moines la nuit à matines.

Pendant la nuit Til rompt quelques échelons de l'échelle qui

servait d'escalier. Quand le prieur arrive le premier pour mettre le pied sur les échelons rompus, il tombe et se casse la jambe. A ses cris les autres moines accourent et tombent l'un après l'autre en descendant par l'échelle. Til a ensuite l'aplomb de dire à l'abbé qu'il a bien rempli son emploi et compté fort exactement les moines et en même temps il lui présente la marque de bois, à laquelle il avait fait une coche pour chaque moine qui tombait.

Dans le récit tamoul, le disciple qui compte ses compagnons et le gourou après le passage de la méchante rivière, se trompe sur le dénombrement, en oubliant chaque fois de compter sa propre personne. C'est un sorcier qui les tire d'embarras, en les faisant mettre sur une même ligne, et en leur donnant successivement un grand coup de bâton sur le dos : chaque fois le bâtonné doit dire son nom à haute voix, et le sorcier compte en même temps. A la fin, le compte terminé, le nombre des personnes n'a subi aucune diminution.

On voit que ces deux récits ont éprouvé certaines transformations, qui viennent surtout de la manière dont un nombre quelconque de personnes naïves ou ignorantes sont comptées par une autre pleine de malice. Un compte fait à coups de bâton n'est pas tout à fait semblable à un compte opéré par le moyen d'échelons brisés. Mais tous les deux ont assez de ressemblance pour qu'on nous pardonne de les avoir mis en parallèle.

Dans l'aventure première, où sous forme d'apologue est mis en scène un chien lâchant son morceau de mouton pour en attraper l'ombre qui se reflète dans l'eau, il ne faut pas être très-perspicace pour reconnaître la jolie fable de La Fontaine : *le chien qui jette sa proie pour l'ombre* (L. VI ; fable 17 — V. Œsope : 339, 213 et Phèdre I, 4). C'est la seule ressemblance qu'ait saisie M. Dubois dans tous les contes du P. Beschi, ou du moins c'est la seule dont il ait voulu faire part à ses lecteurs. Ne pouvant s'empêcher de trouver une singulière ressemblance entre le passage du gourou Paramârtta et la fable de La Fontaine, il a pensé tout d'abord à une interpolation insérée par Beschi dans sa composition ; mais il ne tarda pas à changer d'avis, comme il le dit lui-même, car il sut bientôt que cette fable avait une origine Indienne et que les naturels en avaient depuis longtemps connaissance. Ici nous sommes tenté de

croire tout à fait en M. Dubois, qui séjourna plus de trente ans dans le Sud de l'Inde et qui devait plus qu'aucun autre être à même de savoir si cette fable était d'importation européenne ou si elle courait les rues dans ces pays lointains.

Dans l'aventure deuxième de nos contes on lit avec curiosité une page, où une vieille femme enseigne le moyen pratique de compter le nombre des personnes présentes par les trous laissés par le bout du nez de chacune imprimé fortement dans la bouse de vache. Mais cette curiosité se change en étonnement, si l'on se souvient d'un récit publié par M. P. Sébillot dans ses *Contes populaires de la Haute-Bretagne* (1er partie, p. 243, 2e édit. Charpent.). Mais dans ce conte intitulé : *le voyage des Jaguens à Paris* le folkloriste, à la recherche d'une référence, fait pour ainsi dire d'une pierre deux coups, car il y retrouve trait pour trait non seulement la manière de se bien compter en mettant le bout du nez dans une bouse de vache, mais encore la manière de se mal compter en sortant de la rivière : il n'y a que la bouse de vache qui s'est transformée ici en taupinière, et chacun des Jaguens, au lieu d'y planter son nez, y plonge le bout du doigt, ce qui est plus propre ; puis nous n'avons plus affaire ici à une humble rivière, mais à *la gran mé salée* en personne ! Voici cette histoire qui est vraiment trop amusante pour que nous ne la mettions pas sous les yeux du lecteur que nous supposons un folklariste de la plus belle eau, trop heureux de relire ce qu'il a déjà lu :

« Au temps jadis où les poules pissaient par la patte, les habitants de Saint-Jacut de la Mer résolurent de faire un voyage a Paris.

— *Dieu me damne, mon fu*, disaient-ils, *je voulons vâ si la ville du roué de france est aussi belle et aussi grande que n'en dit.*

Et les voilà qui attellent un âne à une charrette ; au milieu ils plantèrent un mât de navire, en partant ils hissèrent une voile, et n'oublièrent même pas d'attacher un grappin à la bride de l'âne.

Ils se mirent en route après avoir hissé la voile, et ils allèrent d'abord rondement parce qu'ils avaient vent arrière, mais bientôt ils durent amener la voile parce que le chemin était en zig-zag.

Ils cheminaient depuis quelque temps, lorsqu'ils vinrent à passer près d'un grand champ de lin : il était si bien fleuri qu'il paraissait tout bleu, et une petite brise qui soufflait faisait onduler les fleurs comme les vagues de la mer.

— *Dieu me damne, mon fu*, s'écria l'un des Jaguens, *v' la la gran mé salée ! si je prenions un bain ?*

— *vère, vère*, disent les autres.

— *mouille !* commanda celui qui conduisait la charrette et aussitôt on jeta le grappin.

Les Jaguens descendirent de leur charrette, entrèrent dans le champ et se mirent à nager à travers le lin bleu qu'ils traversèrent, puis revinrent à l'endroit où ils s'étaient déshabillés.

— *Asteure*, dit l'un d'eux, *j'allons nous compter pour sava si n'y en arait point-z-eu queuqu'un a se naye.*

Et le voilà qui commence à compter :

— *Ta et ma, ça fait iun, et li qu'est auprès ça fait deux*, en continuant ainsi jusqu'au dernier. Alors il s'aperçut qu'il y avait un des Jaguens qui manquait à l'appel.

Ils étaient bien embarrassés, et se préparaient à retourner dans la *gran mé salée*, lorsque l'un d'eux eut une idée :

— *Je nous sommes vantiez trompés dans not' compte, v' la eune taupinée fraîchement boutée, mettons chacun un daigt dedans, et n'en verra cambien qu'i n'y a de trous.*

Les trous des doigts bien comptés, il ne manquait personne et les Jaguens résolurent de continuer leur route.... »

Si vous le voulez bien, nous allons laisser les bons Jaguens continuer leur route et leur odyssée burlesque, et nous allons chercher si l'*aventure de l'œuf de jument*, qui est l'aventure deuxième de nos contes, peut être retrouvée en tout ou en partie dans un des récits populaires publiés jusqu'à ce jour. Eh bien ! notre recherche est couronnée de succès : ouvrez *les patois lorrains*, par Lucien Adam, conseiller à la cour d'appel de Nancy (Paris-Maisonneuve-1881) à la page 446, où se trouve un conte facétieux intitulé : *l'œuf de poulain* (l'û de polain, en patois d'Einville-aux-Jars) :

« Il y avait une fois un homme de Fraimbois qui était au marché de Lunéville et qui voyait de toutes grosses citrouilles, mais il ne savait pas ce que c'était, et il demanda à un monsieur qui passait : qu'est-ce que c'est *de* cela, monsieur ?

Le monsieur, qui le voyait un peu nigaud, lui dit : c'est des œufs de poulain.

— Comment qu'on fait pour avoir un poulain avec cela ?

Le monsieur lui dit : on prend un œuf, on le fait couver six semaines par une vieille femme, et puis il sort un petit poulain.

L'homme de Fraimbois songea tout par lui : voilà bien mon affaire, nous avons chez nous ma vieille belle-mère qui ne fait plus rien, nous la mettrons couver. Puis il marchanda une citrouille qu'on lui laissa pour un petit écu.

Il était bien joyeux en rapportant sa citrouille, et il dit à sa femme : nous allons mettre couver la mère, qui demeure assise toute la journée et qui ne fait plus rien que de gronder, puis nous aurons avec cela un beau petit poulain.

Voilà la vieille femme qui couve, qui couve toute la journée et encore la nuit : au bout de six semaines, il n'y avait point de poulain. Ils attendaient toujours, et la vieille femme couva encore quatre semaines. Puis après, l'homme dit à sa femme : ta mère est une mauvaise couveuse ou bien *que* nous sommes tombés sur un mauvais œuf.

Le voilà qui prend la citrouille et qui va la jeter dans une haie. Mais il y avait un levreau dans la haie, qui se sauva. L'homme, quand il vit cette petite bête qui se sauvait, dit : oh ! voilà mon poulain qui f... le camp ! quelle mauvaise chance ! Puis il cria tant qu'il pouvait : « chouri ! chouri ! venez petit ! mais le levreau ne revint pas. »

Cette anecdote, qui dans la traduction a perdu une partie de la saveur de l'original, offre bien des points de contact avec celle de la *citrouille*, que l'on peut lire dans la 2ᵉ série des *Contes populaires de la Haute-Bretagne* (1881), par M. P. Sébillot, à la page 255. Cette anecdote, qui fait partie du IIIᵉ chap. intitulé : *les facéties et les bons tours*, est trop curieuse, surtout si on la rapproche de notre récit tamoul, pour que nous ne donnions pas au lecteur le plaisir de la relire en entier : « Il y avait une fois un gars de Plessala qui vit des citrouilles dans une ferme ; c'était la première fois qu'il en voyait et il dit au fermier :

— Qu'est-ce que c'est que cela, crapaud ? — C'est la coutume des gens de Plessala de dire : crapaud, comme d'autres disent : mon gars.

— Des œufs d'âne, répondit le fermier.

— Des œufs d'âne ! Si on les mettait à couver, viendrait-il des ânons ?

— Oui.

— Alors vends-m'en un.

Le gars de Plessala dit à sa femme de couver l'œuf d'âne, et elle resta quinze jours accroupie sur la citrouille ; son mari prit sa place et couva huit jours.

Au bout de ce temps, il s'ennuya, et ne voyant pas l'œuf près d'éclore, il dit :

— Crapaud, il paraît que l'œuf ne vaut rien.

Il prit la citrouille et la jeta par dessus le talus de son jardin ; elle se fendit en tombant et réveilla un lièvre couché auprès et qui s'enfuit à toutes jambes.

— Par ma foi, crapaud, s'écria-t-il, si j'avais encore couvé trois jours, j'aurais eu un bon petit ânon ; celui-ci a de longues oreilles, mais il n'avait qu'un petit bout de queue. »

Ces récits diffèrent entre eux surtout par la manière dont ils sont exposés : chez les uns on remarque un style vif, rapide, qui contraste heureusement avec la phrase lourde et même entortillée d'autres narrateurs. Nous n'avons plus qu'à parler maintenant du passage de nos contes (aventure 5e — Le voyage à cheval), où l'on montre un Roi, qui, poussé par le désir des richesses, établit dans son royaume des taxes auparavant inconnues, et va même jusqu'à en établir une sur les urines. Le fils du Roi ayant mal accueilli ce nouvel impôt, le Roi quelques jours après fit appeler son fils auprès de lui et le pria de sentir l'argent qu'il venait de tirer de la nouvelle taxe, en lui demandant s'il sentait mauvais. « Le fils, sans penser à autre chose, répondit : c'est bien ; cela exhale un doux parfum. — Alors le Roi : c'est l'argent de la taxe sur l'urine. » Il ne faut pas être un grand clerc pour qu'aussitôt revienne à l'esprit le passage du beau portrait de Vespasien par Suétone, qui nous montre ce prince cherchant, surtout dans les gains honteux qu'il faisait, à couvrir par un bon mot ce qu'ils avaient d'odieux. Vers la fin du chap. XXIII Suétone s'exprime ainsi : « Son fils Titus lui reprochait d'avoir mis un impôt sur les urines ; il lui porta au nez le premier argent qu'il reçut de cet impôt, et lui demanda s'il sentait mauvais. Titus lui ayant répondu que non : c'est pourtant de l'urine, dit Vespasien. »

Nous avons montré que l'on pouvait accorder assez de confiance à l'authenticité de ces contes tamouls, malgré les ressemblances qu'ils ont avec quelques-uns des contes de l'occident, pour qu'il nous soit permis de faire toucher du doigt au lecteur le talent qu'ont ces peuples dans le genre bouffon et comique. Les aventures du gourou et de ses disciples ne brillent pas sans doute par un excès de délicatesse et d'élégance, mais ils sont vifs, alertes et d'une bouffonnerie des plus réjouissantes.

Le théâtre sanscrit nous offre aussi des comédies, des farces et des satires, écrites avec une verve malicieuse et pleines de gaieté. Il nous suffira de nommer le *Kâutuka Sarvasva* (la plénitude de la gaieté), qui est une satire des princes se livrant au plaisir et à l'oisiveté, et oubliant de donner leur protection aux brahmanes ; le *Sirada Tilaka*, qui passe en revue divers personnages, femmes et religieux, dévots et prêtres, auxquels il décoche des flèches, en général peu dangereuses ; *le Dhoûrta Nartaka*, dirigé contre les Çivaïstes : un de ces religieux est amoureux d'une danseuse, et il est dépeint comme un homme s'affublant d'une fausse piété et d'un caractère religieux, dont il n'est pas digne ; le *Dhoûrta Samâgama* (la rencontre des vauriens), où un moine mendiant se dispute avec son disciple la possession d'une courtisane ; enfin l'*Hâsyârnava*, (l'Océan du rire), qui attaque les faux brahmanes, les princes vicieux, les sorciers et les médecins convaincus d'ignorance, et les ministres du roi coupables de faiblesse.

Le défaut commun à la plupart de ces pièces sanscrites, c'est d'être d'une indécence et d'une grossièreté, dont sont exempts nos contes tamouls. La conception de ceux-ci est parfois peu délicate, mais nous croyons que seul un scrupule exagére pourrait y trouver à redire.

PREMIÈRE AVENTURE.

LE PASSAGE DE LA RIVIÈRE.

Il y avait autrefois un gourou (1) qui s'appelait Paramârtta (2). Matti, Madéya, Pêdei, Mlêtcha, Moûda étaient les noms des cinq disciples (3) qui l'accompagnaient pour exécuter ses ordres et remplir auprès de lui les fonctions de domestiques.

Un jour qu'ils avaient parcouru à pied différents villages pour rendre visite à d'autres disciples, tous les six, en retournant au mada (4) arrivèrent à la troisième heure (5) aux bords d'une rivière. Le gourou dit : « Si cette rivière est éveillée, nous ne pourrons la traverser, car elle est alors très-méchante. » Puis il appela Mlêtcha et l'envoya s'enquérir du sommeil de la rivière. Mlêtcha, prenant le tison dont il venait de se servir pour allumer son cigare, vint près du bord, mais, sans trop s'approcher de la rivière, il étendit le bras et plongea le tison dans l'eau. Aussitôt elle se mit à bouillonner et à projeter de la fumée, ce que voyant, notre homme, rempli d'épouvante, courut en trébuchant vers le gourou, en criant : « Seigneur ! Seigneur ! le moment n'est pas favorable pour traverser la rivière, car elle est éveillée : à peine l'ai-je touchée qu'elle a jeté une grande fumée de colère et que, s'élançant sur moi, elle m'a attaqué en sifflant comme un serpent venimeux. C'est une vraie merveille, si j'ai pu échapper à sa fureur et me sauver la vie ! » Le gourou s'écria : « que puis-je faire contre la volonté divine ! demeurons ici quelque temps pour attendre un moment favorable. » Après ces paroles, ils s'assirent tous à l'ombre sous des arbres voisins dans un bocage fleuri.

Là, pour passer le temps, ils se mirent à raconter à l'envi l'un après l'autre des histoires relatives à cette rivière. Le disciple Matti parla le premier en ces termes : « J'ai entendu souvent mon grand père parler de la cruauté et de la rouerie de cette rivière. Mon grand père était un gros commerçant. Un

jour, lui et son associé conduisaient deux ânes chargés de sacs de sels : arrivés sur les bords de cette rivière, ils descendirent au milieu du courant, où l'eau leur montait jusqu'à la ceinture. La chaleur étant très-forte, ils résolurent de s'arrêter en cet endroit et d'y prendre un bain, afin de calmer leur fatigue, de se rafraîchir et d'y laver leurs ânes. (Après quelques moments de repos, ils continuèrent leur route), et, quand ils furent arrivés à l'autre bord, ils reconnurent avec surprise que la rivière avait volé tout le sel : elle l'avait non seulement entièrement dévoré, mais, chose encore plus merveilleuse ! elle l'avait tout sucé sans avoir même entrouvert la bouche des sacs, qui étaient demeurés complètement fermés. « Ah ! se dirent-ils, cette rivière nous a pris tout le sel, mais ne sommes-nous pas fort heureux qu'elles nous ait laissés tranquilles et ne nous ait pas tous avalés ? » Alors mon grand père et son associé manifestèrent la plus grande joie.

Ainsi parla Matti. Alors Pêdei commença une autre histoire en ces termes : « De mon temps on raconte de nombreux traits de ruses, de méchanceté et de vol, dont cette rivière s'est rendue coupable ; écoutez celui-ci : Un chien avait volé un morceau de mouton en cary (1), qu'il portait dans sa gueule ; au moment où il arrivait au milieu de la rivière, celle-ci, usant de fourberie, lui fit voir au fond de l'eau un autre morceau de viande. Ce morceau lui parut être certainement plus grand que le sien ; aussi le lâcha-t-il pour attraper l'autre ; mais, pendant qu'il plongeait dans l'eau, l'un et l'autre morceau furent perdus pour lui, et le chien arriva chez lui sans son butin.

Pendant qu'ils étaient en train de parler ainsi, le gourou et ses disciples aperçurent sur l'autre bord de la rivière un cavalier, qui, voyant que l'eau avait seulement deux empans (3) de profondeur, resta sur son cheval et traversa ainsi rapidement l'eau sans la moindre hésitation (6) : on entendait le bruit des pas du cheval. A cette vue tous poussèrent des cris d'étonnement. « Hélas ! disaient-ils, si notre gourou avait un cheval, lui et nous, ses disciples, nous pourrions traverser sans crainte cette perfide rivière ! » Puis ils firent les plus vives instances à leur gourou, en lui disant : « ô Seigneur ! il faut acheter un cheval à quelque prix que ce soit. »

Le gourou Paramârtta répondit que l'on s'occuperait plus

tard de cette affaire, mais que le temps s'écoulait et le moment du coucher du soleil s'approchait de plus en plus. Il envoya donc examiner de nouveau si la rivière était éveillée ou endormie. Madeya prit le même tison et se dirigea vers la rivière, où il le plongea ; mais ce tison, dans l'intervalle s'était éteint et il ne fit pas le moindre bruit dans l'eau. Aussi, rempli de joie, Madéya se mit-il à courir vers ses campagnons en criant : « Voici l'occasion ! Voici l'occasion de la traversée ! Venez vite, sans faire de bruit et sans souffler mot. C'est le moment du profond sommeil de la rivière : il n'y a pas lieu d'être inquiet et d'éprouver de la crainte. » A cette nouvelle, tous les six se levèrent rapidement (2), et, en observant un profond silence, (3) ils descendirent avec précaution dans la rivière Le cœur battant de frayeur (0), ils ne mirent les pieds dans l'eau qu'avec les plus vives appréhensions : ils avançaient pas à pas, et, à mesure qu'ils posaient un pied, il levaient l'autre (avec les deux mains) et le ramenaient très doucement sur la surface de l'eau. La traversée s'exécuta ainsi sans encombre.

Dès qu'ils eurent atteint la rive opposée, ils sautèrent de joie et leur gaieté éclata d'autant plus vive qu'ils avaient éprouvé plus de frayeur. Celui qui venait en arrière, Moûda eut l'idée de vérifier le nombre des voyageurs, mais en comptant il s'oublia. Aussi, comme ce dénombrement constatait seulement la présence de cinq personnes : « hélas ! hélas ! s'écria-t-il douloureusement, l'un de nous est parti avec la rivière ; ô Seigneur ! il ne reste plus que cinq personnes. »

Le gourou voulut refaire le compte, et, après avoir fait ranger en ligne ses compagnons, il compta deux et trois fois de suite. Mais, comme il oubliait chaque fois de compter sa propre personne, le résultat fut toujours le même. « Nous ne sommes bien que cinq » dit-il. Et, grâce à ce beau calcul, Paramârtta et ses disciples demeurèrent convaincus que la rivière avait englouti l'un d'entre eux. Alors, poussant des cris de douleur (5), pleurant (3) et se lamentant, ils s'embrassèrent à plusiers reprises les uns les autres, et ils apostrophèrent en ces termes l'objet de leur colère : « ô rivière cruelle ! aussi dure que le bois ! aussi feroce que le tigre ! comment se fait-il que tu aies pu sans crainte dévorer le disciple du grand gourou

Paramârtta, de ce saint loué en tous lieux, vénéré par tous les hommes, célébré d'une extrêmité du monde à l'autre ! Ah ! tu as fais preuve d'une bien grande hardiesse ! O fille d'une noire montagne, de la race des tigres cruels, puisses-tu t'en aller pour toujours en roulant tes ondes froides ! Puisse ta source s'épuiser et se dessécher entièrement ! Puisse le feu tomber dans le sable de ton lit et boire tes vagues ! que ton ventre brûlé soit tordu par la flamme ! que ton lit, rempli d'épines, soit sans humidité et sans fraîcheur ! Puisses-tu, dévorée par l'incendie, disparaître de la plaine sans laisser à la postérité une seule trace de ton passage ! » Ayant ainsi maudit la rivière par ces imprécations, en frappant leurs mains et en faisant craquer leurs doigts de désespoir, ils ne cessaient pas de crier. Leur simplicité était telle qu'il ne s'en trouva pas un parmi eux qui eût l'idée non seulement de savoir lequel de leurs compagnons avait été englouti par la rivière, mais même de chercher à le savoir.

Sur ces entrefaites, vint à passer un voyageur, homme de beaucoup d'esprit, qui, en voyant un tel chagrin, feignit d'avoir le cœur ému : « O Seigneurs ! qu'y a-t-il ? que vous est-il arrivé ? Dites moi quel malheur vous attriste ? » Alors il lui firent un récit exact de tout ce qui s'était passé. Le voyageur, en écoutant ces histoires, comprit toute la simplicité des narrateurs, et il résolut de la mettre à profit : « Ce qui est fait est fait, leur dit-il ; cependant, si vous consentez à m'accorder une récompense proportionnée au service que je veux bien vous rendre, je puis rappeler auprès de vous le compagnon qui est parti avec la rivière, car j'en ai le pouvoir : j'ai beaucoup étudié les sciences magiques. »

A ces paroles le gourou répond, plein de joie : « Si vous accomplissez cette belle action, nous vous donnerons les quarante-cinq fanons d'or (7) qui nous restent pour les dépenses de notre voyage.

Ayant levé le bâton qu'il tenait à la main, le prétendu sorcier leur dit : « toute ma science magique est renfermée dans ce bois. Rangez-vous tous sur une même ligne et que chacun de vous veuille bien recevoir un coup de bâton sur le dos ; en le recevant, chacun de vous me répondra par son nom, et moi, je vous compterai en même temps : à la fin du compte vous

vous retrouverez au nombre de six personnes sans diminution. »

Ayant dit ces paroles, il les fit mettre sur un même rang, et commençant par le gourou, il lui donna sur le dos un bon coup de bâton. « Oh ! Oh ! c'est moi, le gourou, c'est moi ! » s'écria Paramârtta. « En voilà un ! » dit le magicien ; et il continua d'appliquer un coup de bâton sur le dos de chacun des autres et de les compter à mesure qu'ils répondaient par leur nom.

Le gourou Paramârtta et ses disciples furent pleinement convaincus qu'il ne manquait plus personne et qu'ils étaient bien six. Aussi, après lui avoir témoigné beaucoup d'admiration et l'avoir grandement loué, ils lui donnèrent les fanons promis et continuèrent leur route.

(A suivre). G. DEVÈZE.

CODE MALAIS DES SUCCESSIONS ET DU MARIAGE.

NOTES ET OBSERVATIONS

PAR

ARISTIDE MARRE

Le manuscrit malais dont nous avons publié le texte et que nous avons traduit en français, se trouve au département des manuscrits de la Bibliothèque nationale de Paris, où il est catalogué sous le n° 12 ter du fonds malais et javanais, avec le titre de *Compendium des principales lois civiles, en usage chez les Malais musulmans*. Ce titre écrit de la propre main de M. Edouard Dulaurier sur le second feuillet de garde, et reproduit dans le catalogue de la Bibliothèque nationale, n'est pas exact, puisque le manuscrit n° 12 ter traite exclusivement *des successions et du mariage*. Ce n'est point un Précis de jurisprudence générale en usage chez les Malais musulmans, mais simplement un bref traité relatif à deux points spéciaux de la jurisprudence châfeïte.

Le *code malais des successions et du mariage* a été écrit à Batavia et approuvé par le Conseil des Indes Néerlandaises le 25 mars 1760, pour servir de guide aux autorités judiciaires, administratives et religieuses. Depuis cette époque, une nouvelle législation civile a été introduite aux Indes Neérlandaises pour les habitants européens, mais le gouvernement de la métropole n'a rien changé à la législation en vigueur parmi les indigènes, et s'en est tenu prudemment au système politique fondé sur cette maxime : « *Les lois religieuses, les institutions et les coutumes des indigènes, en tant qu'elles ne s'opposent pas à des principes d'équité et de justice généralement reconnus, doivent être appliquées, dans tous les cas, par le juge indigène* ». Ce système rationnel et sage a produit des résultats si heureux, qu'il a été sanctionné de nouveau par l'Acte qu'on appelle ordinairement le *Statut colonial*, et qui a été promulgué en l'année 1854. Un des principes dirigeants de la politique

coloniale aux Indes Néerlandaises a toujours été, dit un savant jurisconsulte et orientaliste de Leyde, M. Van der Lith, de faire autant que possible administrer directement la population indigène par des chefs de sa race. Le droit appliqué aux Malais et Javanais est conforme à leurs *âdat* ou coutumes, à leurs institutions nationales et à leurs mœurs. Dans la plus grande partie de Java notamment, les *penghoulou* ou chefs de villages sont élus par les habitants, et ce sont ces chefs que le gouverneur de la province est tenu de consulter pour toutes les affaires qui concernent la population indigène ; mais eux, à leur tour, ont l'obligation de se conformer aux ordres qu'ils reçoivent et de veiller à leur exécution. Même dans les pays placés sous l'autorité immédiate du gouvernement neérlandais, l'autorité ne s'exerce que par l'intermédiaire du chef indigène, ou *penghoulou*, sorte de maire élu qui est assisté d'un conseil ou comité local. Il ne s'agit ici que du code civil, car le code pénal réclamait une révision générale, à cause surtout de certaines prescriptions draconiennes qui ne sont plus en rapport avec les mœurs actuelles.

En effet si, à Java, la loi pénale se montre parfois de nature débonnaire, quand elle demande par exemple qu'un Juge, dans l'exercice de ses fonctions, « se tienne éveillé » ; si elle se montre soucieuse du respect dû au caractère sacré de la justice, quand elle déclare que « tout individu, en procès, qui sollicitera auprès des juges, perdra par cela même son procès », en revanche elle nous apparaît cruelle et barbare, quand elle condamne le juge ignorant à l'amputation de la langue, son substitut à l'amputation de la langue et des oreilles, s'il a donné la preuve qu'il ne connaissait pas son devoir, et son greffier à l'amputation des deux mains, s'il est démontré que ses écritures ne sont pas bien tennes. Ces pénalités sont prescrites dans le *Sourya alem* (Soleil de l'Univers). Traité sur la loi javanaise qui, au dire de John Crawfurd (History of the Indian Archipelago) paraît avoir été composé immédiatement après la conversion de Java au Mahométisme, c'est-à-dire vers la fin du XVe siècle de notre ère. Aujourd'hui l'on peut regarder l'Islam, qui pénétra d'abord dans Sumatra, et beaucoup plus tard dans Java, comme la religion dominante de tout l'Archipel indien. Les divers peuples de ce monde d'îles, parvenus à un

certain degré de civilisation, Malais, Javanais, Soundanais, Madourais, Atchinais, Lampongs, Bouguis et Makassars suivent la loi du prophète de La Mecque, et reconnaissent l'obligation d'observer les prescriptions du Koran, quoiqu'elles ne leur soient connues que d'une manière imparfaite, et obscurcies par de nombreuses superstitions païennes. Ce furent les Malais surtout, race maritime, industrieuse, commerçante et colonisatrice, qui firent prendre pied à l'islam sur toutes les côtes de ces archipels, à ce point que le nom de malais devint, pour ainsi dire, synonyme de mahométans.

Dans l'archipel indien, le droit mahométan a pris sa source particulièrement dans le Précis de droit selon le rite châfeïte ou *Mokhtessâr fy'l féqéh aala madzhab al Châfeï*, ouvrage important du Kâdhi Abou Khodjâ Ahmed Ibn al Hassan al Ispahâni, que le D[r]. Keijzer a fait connaître à l'Europe savante par sa traduction annotée, publiée à Leyde, il y a trente ans. Jetons un coup d'œil sur les données fournies par le *Mokhtessâr fy'l féqéh*, en matière de succession et de mariage, et comparons-les avec celles qui sont formulées dans notre petit code spécial. Notons en passant que dans presque tous les États musulmans des pays malais, sauf l'État de Menangkabau, au centre de Sumatra, les mariages sont conclus d'après les prescriptions de l'Islam, et les héritages partagés d'après les règles établies dans le Koran.

Des successions.

Les prescriptions formulées dans le *Mokhtessâr fy'l féqéh* pour le partage des successions, se retrouvent généralement dans le code malais, avec certaines modifications plus équitables en faveur des filles. Ainsi pendant que la Loi arabe n'alloue que les deux tiers de l'héritage aux filles, qu'elles soient au nombre de deux ou de plus de deux, le code malais, quand il y a trois filles, leur alloue les trois quarts de la succession. De même l'art. 7 en assignant sept douzièmes au fils et sept vingt quatrièmes à la fille admet une dérogation à la loi arabe, au bénéfice des filles. De même encore si l'art. 13 diminue la part du mari, c'est pour augmenter celle de chacune des trois filles cohéritières : dans ce cas particulier, le mari n'a que

trois seizièmes, tandis que chacune des trois filles a droit à un quart ou quatre seizièmes. Le code malais a donc introduit dans le règlement du partage des successions, des dispositions plus libérales en faveur des filles, tout en veillant à ce que la part du fils demeurât toujours double de celle de la fille. Il semble en vérité que ce rapport mathématique de deux à un, se manifeste pour les enfants de l'un et de l'autre sexe, dès le moment même de leur naissance ; l'oblation pour un nouveau né, acte méritoire aux yeux des mahométans, consiste en effet en l'immolation de *deux* moutons pour un fils, et *d'un* mouton seulement pour une fille.

La loi musulmane, d'accord avec la morale et la charité, n'oublie point les pauvres, et souvent elle leur accorde une bonne part dans les successions. Cela arrive surtout quand il n'y a point d'enfant mâle pour hériter. C'est ainsi qu'aux termes de l'art. 2, les trois quarts de l'héritage appartiennent aux pauvres, art. 4 les trois huitièmes, art. 5 les cinq vingt quatrièmes, art. 6 un huitième, art. 9 une moitié, art. 11 un quart, art. 12 un douzième, art. 13 un seizième, art. 21 un tiers, art. 22 un tiers, art. 23 une moitié, art. 24 un tiers, art. 39 deux tiers, art. 52 cinq vingtquatrièmes, art. 54 une moitié, art. 56 encore une moitié. D'autre part, les articles 59, 60, 61 et 62 payent la dette de la reconnaissance pour un bienfait reçu, en attribuant une part de l'héritage aux anciens maîtres ou maîtresses qui ont affranchi le défunt ou la défunte, et en les associant ainsi aux membres survivants de la famille.

D'après le *Mokhtessâr fy'l féqéh*, les héritiers sont au nombre de dix, savoir :

1° lé fils,
2° le fils du fils, et ainsi de suite en ligne descendante,
3° le père,
4° le grand'père et les ascendants en ligne directe,
5° le frère,
6° le fils du frère et tous ses descendants,
7° l'oncle (frère du père)
8° le fils de l'oncle (frère du père)
9° le mari,
10° le patron ou maître, auteur de l'affranchissement.

Les héritières sont au nombre de sept, savoir :

1° la fille
2° la fille du fils
3° la mère
4° la grand'mère
5° la sœur
6° la veuve
7° la patronne ou maîtresse, auteur de l'affranchissement.

Les parts héréditaires sont au nombre de six, d'après le *Mokhtessâr fy'l féqéh*, savoir : la moitié, le quart, le huitième, les deux tiers, le tiers et le sixième. *La moitié* pour la fille, la fille du fils, la sœur germaine, la sœur consanguine, le mari, quand il n'y a pas de fils ; *le quart* pour le mari, quand il y a des enfants du premier degré ou des enfants du fils, et aussi pour la veuve ou les veuves, quand il n'y a pas d'enfants du premier degré ni d'enfants du fils, le *huitième* pour la veuve ou les veuves, quand il y a des enfants ou des enfants du fils ; les *deux tiers* constituent la part des deux filles, des deux filles du fils, des sœurs germaines, des sœurs consanguines, quand elles sont deux ou plus de deux ; le *tiers*, c'est la part de deux personnes, 1° de la mère ; 2° de deux ou de plus de deux enfants, frères ou sœurs utérins ; le *sixième*, c'est la part 1° de la mère, lorsqu'il y a des enfants du premier degré, ou des enfants d'un fils, ou encore deux ou plus de deux frères ou sœurs ; 2° de la grand'mère, lorsqu'il n'y a pas la mère ; 3° de la fille du fils, lorsqu'il y a une fille du premier degré ; 4° de la sœur consanguine, lorsqu'il y a une sœur germaine ; 5° du père, lorsqu'il n'y a pas d'enfants ou d'enfants du fils ; 6° du grand'père, lorsqu'il n'y a plus de père ; 7° de l'enfant du côté de la mère.

La grand'mère est exclue de l'héritage par la mère, et les aïeuls par le père.

Le legs d'une chose connue ou inconnue, présente ou absente, est permis. Ce legs est compris dans le tiers de l'héritage, et quand il dépasse le tiers, l'excédent reste en suspens jusqu'à ce que les héritiers naturels aient donné leur approbation. Le legs à un héritier n'est permis que si les autres héritiers l'approuvent. Le legs fait par un propriétaire majeur à celui qui peut en acquérir la propriété ou à des œuvres pies, est licite. Pour que le legs soit légitime, il suffit que le léga-

taire soit musulman, majeur, libre et homme de parfaite honorabilité.

Parmi les *oundang-oundang*, anciennes lois et coutumes des Malais, celles qui traitent des successions, sont les plus importantes pour la connaissance des origines du droit malais ; c'est là qu'on peut découvrir encore quelques traces de l'influence successive des trois civilisations polynésienne, hindoue et arabe, qui selon la juste observation de M. Ed. Dulaurier, ont formé tout le système de sociabilité des peuples de l'archipel indien. Mais l'élément arabe s'est superposé aux deux autres, et aujourd'hui il est à peu près le seul subsistant. Dans son état actuel, le code malais-musulman des successions est supérieur à certains égards à celui qui régit présentement deux des plus puissantes nations de l'Europe, l'Angleterre et la Russie. La loi anglaise permet à chacun de tester selon son bon plaisir ; le père de famille ne doit à chacun des siens que ce qu'il lui plaît de donner, il peut tout laisser à l'un et rien à l'autre, déshériter sa femme ou plusieurs de ses enfants sans que les dépossédés aient le droit de se plaindre. Sous ce rapport le code des Anglais est moins libéral et moins humain que celui des Malais. Si nous passons dans le vaste empire russe, nous y constatons ce fait que les fils héritent au détriment des filles, de la presque totalité des biens, à la mort du père de famille. La loi n'y accorde aux filles que la septième partie des biens de leurs parents ; s'il existe deux filles, c'est à la quatorzième partie qu'elles sont réduites, et à la vingt-et-unième partie, si elles sont trois. Cette loi inique ne date que du XVIIe siècle, mais elle a trop vécu déjà, et le gouvernement du Czar d'accord avec les mœurs des classes éclairées de cette grande nation est en train d'opérer une réforme sociale qui transformera légalement les bases mêmes de la propriété et de la famille.

Du Mariage.

Chez presque tous les peuples connus de l'antiquité, le mariage était accompagné de l'achat de la femme, et l'on comprend que la femme achetée fût en la puissance de l'homme qui l'avait payée. Celui qui voulait s'unir à la femme de son choix demandait le consentement des parents, consentement

qu'il fallait acheter, car il devait nécessairement offrir aux parents un équivalent pour leur enfant. L'achat des filles fut donc la première forme du mariage du genre humain. Toutes les lois des races germaniques, scandinaves, celtiques, slaves, etc. portent des traces de cet antique usage, et encore aujourd'hui cette forme de mariage est pratiquée chez les Chinois, les Tartares, les peuples de l'Indo-Chine, aussi bien que chez les nègres de l'Afrique et les Peaux-Rouges de l'Amérique.

D'après le *Mokhtessâr fy'l féqéh*, le mariage est un acte méritoire pour celui qui en a besoin. Il est permis à l'homme libre d'avoir en même temps quatre femmes libres. Il lui est permis de prendre en mariage une femme esclave, s'il n'est pas en état de payer le don nuptial (le *mâs-kâwin* du code de Java) pour une femme libre, s'il craint de céder à l'attrait des plaisirs illicites, si l'esclave est une femme musulmane, et s'il n'a pas en son pouvoir une femme libre, avec laquelle la cohabitation soit possible. Il est de règle d'énoncer le don nuptial ou *mâs-kâwin* en contractant mariage ; mais alors même qu'on aurait omis de le faire, le contrat serait valide. Il faut payer ce don nuptial convenable en trois cas : 1° quand le juge a fixé la quotité de ce don ; 2° quand les époux eux-mêmes l'ont fixé ; 3° quand le mari a cohabité avec sa femme. Il n'y a pas de maximum ni de minimum pour la quotité du don ; il est même permis de prendre une femme, en lui donnant un droit connu à une chose quelconque. La moitié du don nuptial déchoit quand le mari répudie sa femme avant la cohabitation ; mais l'intégralité de ce don nuptial doit être payée, si le mari est mort et s'il a cohabilité avec sa femme.

Le contrat de mariage n'est valide que s'il est fait en présence du tuteur et de deux témoins. Ces témoins doivent être musulmans, majeurs, jouissant de la lucidité de leur raison, libres et probes. Le tuteur doit être pris parmi les plus proches parents ; s'il n'y a pas de membres de la famille, c'est le patron qui est chargé de la tutelle. A défaut de membres de la famille et de patron, c'est à l'autorité judiciaire qu'incombe la tutelle.

Le *Mokhtessâr fy'l féqéh* distingue deux cas relativement à l'obligation qui peut être imposée à la femme de se marier, selon qu'elle est vierge ou qu'elle ne l'est pas. Le père et le grand'père ont le droit d'obliger au mariage leur fille et petite-

fille, si elle est vierge ; mais une femme qui n'est plus vierge ne peut être obligée au mariage par son tuteur qu'après sa majorité et avec son consentement.

La loi musulmane prohibe le mariage en *quatorze* cas différents. Ainsi le mariage est interdit à l'homme à cause de sa parenté par consanguinité dans *sept* cas, savoir : avec la mère et toutes les ascendantes — avec la fille et toutes les descendantes, — avec la sœur, — avec la tante (sœur du père), — avec la tante (sœur de la mère), — avec la fille du frère, — avec la fille de la sœur.

Deux mariages sont interdits à cause de la parenté de lait, savoir : avec la mère de lait et la sœur de lait.

Quatre mariages sont interdits pour cause de parenté par affinité, savoir : avec la mère de la femme, avec la belle-fille quand on a cohabité avec la mère, avec la femme du père, avec la femme du fils.

Enfin *un* mariage est encore interdit, celui avec la sœur de sa femme. Dans ce dernier cas, il est à remarquer que si, dans l'Archipel indien, les mariages entre parents jusqu'au troisième degré de consanguinité collatérale, sont interdits par la loi et la coutume, un homme cependant peut épouser la veuve de son frère, comme cela se pratique chez les Hindous, et un homme, à la mort de sa femme, peut épouser la sœur de celle-ci.

Il convient d'ajouter ici quelques mots sur ce que les Mahométans appellent la *parenté de lait* et sur ses conséquences légales. Quand une femme a donné le sein à un nourisson, ce nourrisson devient son enfant, s'il a moins de deux ans et s'il a tété cinq fois distinctes. Le mari de cette femme devient le père du nourrisson. Il est interdit au nourrisson de se marier avec sa nourrice et avec toutes les consanguines de celle-ci. Il est interdit à la nourrice de contracter mariage avec son nourrisson, avec le fils et les descendants dudit nourrisson, mais il ne lui est pas interdit de contracter mariage avec les ascendants et avec la ligne collatérale de son nourrisson.

Cette *parenté de lait* offre quelque chose de grave au point de vue social, de touchant au point de vue de la nature et du sentiment. Partout et toujours chez les Malais, la nourrice a été entourée de respects et d'égards, parce qu'elle est considérée

par eux comme une seconde mère de l'enfant, comme un membre de la famille de son nourrisson. En France, dans certaines provinces, la jurisprudence s'opposait jadis à ce qu'un enfant né hors mariage eût sa mère pour *nourrice*. Dans notre pays, quels sont les liens qui unissent la nourrice et la famille du nourrisson ? Qu'est-ce que la nourrice, en une foule de cas? Je laisse à la statistique officielle qui dresse les tableaux de mortalité des enfants à la mamelle, le soin de donner à ces questions les réponses qu'elles comportent.

La polygamie et le concubinage sont tolérés dans les pays malais, mais ce serait une erreur de croire que la polygamie s'y rencontre dans toutes les classes de la population ; elle n'existe que chez les Râdja, les Princes et les personnages du plus haut rang, et encore dans ce cas la femme du premier mariage est toujours la maîtresse réelle de la famille, elle est supérieure aux autres femmes, elle est l'égale de son mari. Partout dans les pays malais la femme est considérée et respectée, nulle part on ne la traite avec mépris et dédain ; elle mange avec son mari au même plat, et sous tous les rapports elle est avec lui sur un pied d'égalité. Dans la terre de Java, notamment, les femmes se montrent industrieuses et laborieuses, elles apportent profits et distinctions à leurs maris, souvent même grâce à leur intelligente activité elles suffisent à pourvoir par elles-mêmes à tous leurs besoins et savent diriger une maison sans l'assistance d'un mari. Dans l'île Célèbes, chez les Bouguis et lec Makassars, les femmes prennent une grande part dans toutes les affaires privées et sont souvent consultées pour les affaires publiques. Ainsi dans l'Etat de Bone le souverain est limité dans son pouvoir par un conseil de sept princes ou Electeurs, et au nombre des membres de ce conseil peuvent figurer des femmes aussi bien que des hommes. Il n'est pas rare de voir des femmes monter sur le trône dans les Etats malais, à Sumatra, à Célèbes, aux Moluques, et cela même quand la monarchie est élective. A Madagascar, la reine Ranavalona, IIe du nom, porte dignement la couronne ; et l'on sait que les Hova sont de race malaise.

Avant de terminer ces brèves considérations sur le rôle de la femme dans les contrées malaises, il est juste de remarquer

ce trait de mœurs : les défenses jalouses, les précautions rigoureuses que prennent les Arabes et généralement les peuples musulmans pour tenir la femme renfermée, ne sont point en usage chez les Malais, bien que depuis plusieurs siècles ils soient de l'Islam. Ce n'est guère que dans les palais de Radja et des princes que les femmes sont, non point murées ou séquestrées, mais simplement abritées contre les regards du public ou la curiosité des étrangers.

Le partage égal de ses nuits à ses femmes est de droit canonique pour tout bon mari musulman, et il ne lui est pas permis d'y rien changer ou d'intervertir le tour de rôle, excepté en cas de nécessité. Quand le mari veut partir en voyage, c'est par le sort qu'est désignée celle de ses femmes qui devra partir avec lui. Quand le mari épouse une nouvelle femme, il y a des règles spéciales selon que cette femme est vierge ou non.

Il y a cinq vices qui permettent à l'homme la rédhibition de la femme : la démence, la lèpre, les colorations cutanées blanches ou brunes, l'obstruction des parties génitales par une excroissance osseuse ou charnue.

Il y a pareillement cinq vices qui permettent à la femme la rédhibition de son mari : la démence, la lèpre, les colorations cutanées blanches ou brunes, la mutilation, l'incapacité pour cause d'impuissance.

Quand un mari accuse sa femme d'adultère, il est passible de la peine d'outrage, à moins qu'il ne produise des preuves ou qu'il ne prononce l'anathème et ne fasse devant le juge, du haut du *minber* (chaire) de la mosquée, au milieu d'une assemblée d'hommes, ce serment : « Je jure par Dieu que je dis la vérité, en accusant ma femme N...... d'adultère, et en désavouant l'enfant procréé par l'adultère ! » Le mari répète cette formule quatre fois de suite ; à la cinquième fois, après que le juge lui aura fait ses observations, il ajoute ces paroles : « Que l'anathème de Dieu tombe sur moi, si je suis un imposteur ! » Les conséquences de cet anathème sont au nombre de cinq, savoir : 1° le mari n'est plus passible de la peine d'outrage, 2° la femme est passible de la peine d'adultère ; 3° l'union conjugale cesse, 4° la paternité de l'enfant est annulée, 5° le mari ne peut jamais plus épouser cette femme. La peine d'adultère

déchoit pour la femme, quand elle prononce l'anathème en disant : « Je jure par Dieu que N..... est un imposteur en m'accusant d'adultère ! » Elle répète cette formule quatre fois, et à la cinquième fois elle ajoute, après que le juge lui aura fait ses observations : « Que la colère de Dieu tombe sur moi, si cet homme dit la vérité ! »

La loi et la religion sont toujours inséparables dans les pays malais musulmans, mais bien des siècles avant l'introduction de l'islam dans l'archipel indien, le serment juridique y était invoqué. L'illustre orientaliste Marsden, dans son Histoire de Sumatra, assure qu'il n'y a pas de peuple au monde qui ait plus de respect pour la sainteté du serment que le peuple de cette grande ile malaise. La vérité et la simplicité étaient les traits caractéristiques de leur témoignage. On ne soupçonnait pas qu'on pût mentir en attestant et profanant le nom de Dieu, et il n'y avait point de punition légale pour le parjure. Ce crime était regardé comme impossible, et on l'abandonnait à la vengeance des puissances invisibles.

Le *talak* mentionné dans les articles 85, 86, 87 et 100 du code malais des successions et du mariage, est proprement la *lettre de répudiation*. Le renvoi, suivant les formes légales, de la femme avec laquelle on vivait uni, est généralement permis chez tous les peuples qui ne sont pas chrétiens ; les Hébreux, les Romains avaient droit de répudier leurs femmes en certains cas. Il ne faut pas oublier qu'entre le *divorce* et la *répudiation* il y a cette différence essentielle, que *le divorce* se fait par un consentement mutuel, à l'occasion d'une incompatibilité mutuelle ; au lieu que la *répudiation* se fait par la volonté, pour l'avantage d'une des deux parties, indépendamment de la volonté et de l'avantage de l'autre.

Quand le mari a envoyé le *talak* une fois ou deux fois, il lui est permis de retourner à sa femme, tant que sa retraite légale n'est pas passée, et de contracter un nouveau mariage avec elle, quand cette retraite est passée. Mais quand un mari a envoyé pour la troisième fois le *talak*, pour qu'un nouveau mariage puisse être contracté par eux, cinq conditions doivent être remplies : 1° Il faut que le temps de la retraite légale soit accompli ; 2° que cette femme ait été mariée à un autre homme ; 3° que ce nouveau mari ait cohabité avec elle ; 4° qu'elle ait été

répudiée péremptoirement par lui ; 5° que la retraite légale, après ce dernier mariage, ait été accomplie.

La retraite légale d'une femme veuve et enceinte dure jusqu'à ce qu'elle ait mis au monde son enfant ; la retraite légale d'une veuve non enceinte dure quatre mois et dix jours. La retraite légale d'une femme enceinte, non veuve, dure jusqu'à ce qu'elle ait mis au monde son enfant ; celle de la femme non enceinte, qui a ses menstrues, dure trois périodes menstruelles de pureté ; celle de la femme qui n'a pas encore ou qui n'a plus de menstrues, dure trois mois.

Le mari doit à sa femme imparfaitement répudiée l'habitation et l'entretien, mais à la femme parfaitement répudiée, il ne doit que l'habitation sans l'entretien, excepté quand elle est enceinte. La veuve et la femme parfaitement répudiée doivent rester dans leur demeure, excepté en cas de nécessité contraire. Quand le mari est trop pauvre pour procurer l'entretien à sa femme, celle-ci peut demander l'annulation du mariage. Elle a le même droit, quand le mari ne peut pas payer le *mâs-kâwin*, ou don nuptial, avant la cohabitation.

Les enfants doivent l'entretien à leurs parents en deux cas, savoir : quand les parents sont pauvres et malades, ou bien quand ils sont pauvres et en état de démence.

Quand le mari est séparé de sa femme et qu'il a un enfant, la femme a plus de droit que le mari à donner des soins d'éducation à cet enfant, jusqu'à l'âge de sept ans. Après cet âge, l'enfant peut choisir celui de ses parents qu'il veut, et alors il est confié aux soins de celui qu'il a choisi. La femme, pour qu'elle soit admise à donner ces soins de première éducation, doit remplir sept conditions, savoir : la lucidité de la raison, la qualité de femme libre, l'islam, la conduite irréprochable, la confiance, la demeure fixe, la séparation d'avec son mari. Quand une de ces conditions manque, le droit à donner les soins de première éducation déchoit.

La femme n'est pas toujours capable ou digne de diriger la première éducation de son enfant ; au lieu de donner des leçons, elle en reçoit parfois de dures de son mari, lorsque par exemple elle est coupable d'insubordination à son égard. Le Koran, chapitre IV, verset 38, s'exprime ainsi : art. 38. — « Les hommes sont supérieurs aux femmes à cause des qualités par

lesquelles Dieu a élevé ceux-là au-dessus de celles-ci, et parce que les hommes emploient leurs biens pour doter les femmes. Les femmes vertueuses sont obéissantes et soumises : elles conservent soigneusement pendant l'absence de leurs maris ce que Dieu a ordonné de conserver intact. Vous réprimanderez celles dont vous aurez à craindre la désobéissance ; vous les reléguerez dans des lits à part, vous les battrez ; mais, dès qu'elles vous obéissent, ne leur cherchez point querelle. Dieu est élevé et grand. »

Ainsi le prescrivent le Koran et le droit musulman, mais le code malais est un peu moins dur à l'endroit de l'épouse désobéissante, et cela grâce surtout à l'influence toujours subsistante des anciennes coutumes polynésiennes et hindoues. Chez les Battaks, peuple de l'intérieur de Sumatra, où florissait le cannibalisme, il y a moins d'un demi-siècle, et chez les indigènes de l'île d'Amboine, toute femme pouvait quitter son mari, dès qu'elle avait été battue par lui. Chez nos aïeux l'on disait : « Il est permis de battre sa femme, mais il ne faut pas l'assommer. » Ce proverbe français a été originairement une formule de droit. Plusieurs anciennes chartes de bourgeoisie autorisaient les maris, en certaines provinces, à battre leurs femmes, même jusqu'à effusion de sang, pourvu que ce ne fût point avec un fer émoulu, et qu'il n'y eût point de membre fracturé. Cette odieuse coutume qui se maintint légalement en France, suivant Fournel, le savant auteur des *Lois rurales de la France*, jusqu'au règne de François 1er, paraît avoir été fort répandue dans le XIIIe siècle. De l'autre côté de la Manche, la loi civile a longtemps permis au mari, en certains cas, *flagellis et fustibus acriter verberare uxorem*, dans d'autres cas *modicam castigationem adhibere*. (Voy. p. 776. vol. XXI de l'*Encyclopædia metropolitana*, London. 1845).

Aristide Marre.

RECHERCHES RÉCENTES

SUR LA

RELIGION DE L'ANCIENNE ÉGYPTE.

LE CULTE (*suite et fin*).

III. — Les fêtes d'Osiris au mois de Khoiak.

Trois objets nous restent à examiner pour terminer la présente étude : fêtes annuelles, culte journalier et forme des temples.

En ce qui concerne les fêtes, un petit nombre de faits rentrent dans le cadre ici adopté, c'est-à-dire dans celui des progrès accomplis depuis une douzaine d'années. Depuis assez longtemps déjà des calendriers sacrés de l'ancienne Egypte ont été publiés, des fêtes ont été décrites, la répartition géographique des cultes de divers dieux et des formes ou appellations diverses de chacun d'eux est connue avec détail. Mais un texte fort étendu a été publié, il y a peu de temps, et il a été l'objet d'une étude suivie dans deux grands périodiques spéciaux : la *Zeitschrift* de Berlin (1) et le *Recueil* de Paris (2). Il est indispensable non seulement d'indiquer ici ces études, mais de chercher à reconnaître l'esprit des rites qui pourraient permettre de pénétrer plus avant dans l'intelligence de la religion égyptienne. Ce sera le principal objet du présent paragraphe.

Ce grand texte avait été tracé sur le mur de l'un des appartements construits sur le toit ou la terrasse du temple de Den-

(1) *Das Osiris mysterium von Tentyra*. Brugsch, 1881, p. 77-111. — Cf. *Die dem Osiris in Denderatempel geweihten Räume*, Dümichen 1882, 88-101 et 148-9.

(2) *Les fêtes d'Osiris au mois de Khoiak*. Loret. Vol. III, p. 43-57, IV, 21-33 ; V, 85-103.

derah : c'est dire assez que cet exemplaire unique, sinon même la rédaction de l'œuvre, appartient à une époque très basse de l'histoire d'Egypte. Il y a plus de vingt ans qu'il a été découvert, mais il paraît que l'étude n'en avait pas été faite ou du moins livrée à la publicité avant ces dernières années. Il s'agit du culte d'Osiris infernal, Osiris Khont-Amenti, appelé aussi Sarapis, surtout depuis le temps des Ptolémées. Parmi les nombreux Serapea mentionnés en Egypte au temps de l'empire romain, il y en avait un à Tentyris (Denderah) : leur nombre correspondait à celui des localités où, suivant la fable ancienne, étaient conservées des parties du corps de ce dieu, tué et dépecé par Set-Typhon, son frère ; mais les localités que la tradition désignait ne se retrouvent pas toutes dans la présente composition (1). — Les rites funéraires du dieu mentionné ici appartiennent tous au mois de Choiak qui, dans l'année normale (2), correspondait approximativement au mois d'octobre, et, dans l'année alexandrine, fixée par l'empereur Auguste, correspondait un peu plus exactement au mois de décembre.

Au début de cette étude, nous trouvons une différence importante entre la version de M. Brugsch et celle de M. Loret. Il s'agit d'un rite relatif aux restes d'Osiris, rite reproduit avec quelques variantes dans *treize* localités différentes (3). M. Loret traduisait ainsi le 1er paragraphe : « Le grand (lacune) caché « dans Coptos est placé dans la cuve du temple de Shenti et « façonné en blé et gâteau, — ainsi que le lambeau des mem- « bres divins est façonné également en blé et gâteau. » M. Brugsch introduit le mot Sérapeum devant le mot *ament* (caché), qu'il ne traduit pas (4) et qu'il paraît considérer ici comme le nom de ce temple ; il remplace le mot cuve (*hesep*) par *plantation* ou *disposition* de jardin (Garten-Anlage), et les mots *blé et gâteau* par *grains d'orge sur du sable* (Gerstenkörnern auf Sand). Le premier écart de sens n'a pas ici d'impor-

(1) *Zeitschrift*, 1881, p. 77-9.

(2) Celle où thot, le 1er mois, s'ouvrait au lever héliaque de Sirius, c'est-à-dire au solstice d'été ou à très peu près.

(3) On ne s'explique pas bien pourquoi, après cette énumération détaillée, le chapitre finit par dire : « On place ces Osiris dans chacun des nomes des *seize* membres divins. »

(4) Le texte égyptien n'est pas reproduit par M. Brugsch, mais il est donné intégralement par M. Loret.

tance ; mais le renvoi au commencement du second chapitre, indiqué en note par l'égyptologue français, ne permet pas, ce me semble, de conserver un doute sur le sens du mot *hesep* : il ne peut représenter ici qu'une cuve, décrite avec beaucoup de détail au chapitre indiqué. Au contraire, s'il est vrai que *Sai* s'emploie dans le sens de gâteau avec le signe du féminin, il faut ajouter que ce signe ne se trouve pas dans le chapitre qui nous occupe, et surtout on ne conçoit pas aussi bien *grains sur des gâteaux*, (*ha s'aïu*) que grains pesés sur du sable (1). La préposition *em* ne constate pas d'ailleurs une figure artificielle : elle signifie plutôt ici : *à l'état de*, *sous la forme de*. Aux paragraphes 3, 4 et 8, Osiris est *placé en travail secret* : les deux égyptologues l'entendent de la même façon, mais ne le commentent pas.

On lit, au chapitre II, que la figure de Khent-Ament, façonnée par les fêtes de Khoiak, est celle d'une momie ; elle convient à ce dieu, à la fois type et souverain des morts. Il n'est pas surprenant non plus que, dans les cérémonies de Mendès (2), il soit prescrit de réciter une formule pour protéger la cuve elle-même : dans l'Egypte comme dans l'Inde, la puissance des récitations de formules était énorme. Rien de surprenant non plus à ce que, dix jours après les premières cérémonies, la pâte retirée du bassin de *Sep* (autre surnom d'Osiris, voy. § 7) et le bassin lui-même soient transportés par eau, non-seulement avec des divinités connues du cycle osiriaque, mais avec un certain nombre d'autres : ce transport par eau nous rappelle, en effet, ce que nous avons vu touchant la célébration des funérailles solennelles. Le dernier jour du mois, un coffre (ou cercueil), gravé au nom de Khent-Ament, préside à la fête du labourage : il y a tout lieu de penser que, là, comme dans certains mystères de la Grèce (3), il y a un rapprochement opéré entre la mort et la renaissance d'une part, les semailles et la

(1) Les animaux de pâte mentionnés par Plutarque aux passages indiqués par l'auteur (de Is. et Os. 30 et 50) représentent un être maudit. Quant à la distinction alléguée entre *s'a*, sable, et *s'aï*, pâte, M. Dümichen n'en admet pas l'existence ; voy. sa grande note aux p. 91-93, dans la *Zeitschrift* de 1882.

(2) Je n'examine pas si la ville de *Tatou* est réellement ici Mendès ou bien Busiris ; voy. Bergmann, *Recueil*, 1880, p. 87-93.

(3) Ce rapprochement est fait aussi par M. Brugsch, dans la seconde et dernière partie, récemment parue, de sa *Religion und Mythologie der alten Aegyptern*, p. 613, 614, 620, 622 de l'ouvrage.

germination de l'autre. M. Pierret (1) nous a déjà montré la résurrection égyptienne symbolisée par l'épanouissement de rameaux au-dessus d'un cadavre. On voit, par la suite du chapitre, que la cérémonie funéraire est accomplie pour Khent-Ament dans un assez grand nombre de villes (2), mais sans qu'il soit fait mention, hors de Mendès, de la translation par eau ni de la fête du labourage. Ici le nombre 16, désigné plus haut comme devant être celui des lieux où l'on célébrait ces cérémonies osiriaques, est bien réellement complet. C'est aussi celui des parties ou groupes de parties du corps divin, énumérés vers la fin du chapitre V.

C'est sous le nom de Sokari que le dieu infernal est célébré à Mendès, à Memphis et dans quatre autres villes, par les rites décrits au chapitre III ; et le chapitre suivant est formé d'une série de noms divins, à la récitation de laquelle on paraît attribuer un pouvoir magique. Dans le cinquième, on lit des formules très curieuses, inscrites la première sur le *moule* de Sokari, la seconde sur celui de Khent-Ament, et la troisième sur le cercueil d'Osiris Khent-Ament : trois noms qui, à cette époque au moins, représentent le même personnage ; voici ces formules :

1° « Horus qui ouvre la séparation des deux terres, le soleil, « Osiris, seigneur de Mendès, Khent-Ament, dieu grand, sei- « gneur d'Abydos, maître du ciel, de la terre, de l'enfer, de « l'eau des montagnes et de tout ce qu'encercle le soleil dans « sa course. »

2° « Roi du Sud et du Nord, Pharaon, aimé de Sokaris (3), « frère de celui qui l'a engendré. »

3° « Horus qui ouvre la séparation des deux terres, roi du « sud et du nord, Osiris, maître de Mendès, Khent-Ament, le « grand du sistre, seigneur d'Abydos, maître du ciel (etc., « comme ci-dessus). » — Dans cette dernière formule, les *deux*

(1) *Le dogme de la résurrection chez les anciens Égyptiens*, p. 9, et la vignette empruntée au papyrus 3377 du Louvre. V. aussi la note de Dümichen citée plus haut. Nous verrons au § suivant que les lampes, dont l'usage est prescrit pour ce cortège, réveillent la même idée.

(2) A Abydos au moins, la ville Osirienne par excellence, l'ensemble de ces cérémonies s'étendait depuis le 12 jusqu'au 30 du mois de Khoiak.

(3) Je transcris la phrase de M. Loret ; mais le mot *aimé de* n'est pas dans l'égyptien ou tout au moins est omis dans la reproduction du texte. Le mot *freund*, ami, se lit dans la tradition allemande ; mais il a pour régime *des Erzeugers*, *de celui qui l'a engendré*.

terres sont désignées non par la répétition du mot terre, comme elles l'étaient dans la première, mais par les plantes symboliques de la basse et de la haute Égypte, le lotus et le papyrus ; en d'autres termes, il s'agit bien du nord et du sud, et, comme le fait remarquer M. Loret, de cette course du soleil entre les deux hémisphères dont, nous l'avons vu, l'importance dans la cosmographie et la mythologie égyptiennes a été mise en lumière par M. Grébaut.

Mais il y a ici autre chose. L'identité de Horus, d'Osiris, de Khent-Ament, (celui qui est) *dans l'intérieur de l'Hadès*, et de Sokaris y est exprimée avec une irrécusable énergie. Elle l'est tout spécialement par ces mots de la seconde formule : « père de celui qui l'a engendré, » représentant le grand principe de la théologie égyptienne : l'identité du fils avec son père, principe que nous voyons ici maintenu aux plus basses époques. Il est vrai, M. Brugsch entend : ami du générateur de son générateur, c'est-à-dire de son grand père ; mais, je le répète, le mot ami ou aimé ne se voit pas dans le texte original, et *tut-tut-su* signifie bien : générateur de son générateur, ou mieux peut-être générateur de celui qui s'engendre lui-même, le pronom *su* ayant de préférence le sens réfléchi. Ces deux nuances représentent évidemment le même dogme. Il est même implicitement renfermé dans le nom de Sokari, qui représente Osiris au cercueil, destiné à la renaissance symbolisée par l'épervier, c'est-à-dire par Horus (1). C'est ce qu'expriment aussi, par des allusions, divers passages du livre des Morts, où tantôt l'on voit, Toum couchant dans la montagne de vie, prêtant sa clarté au Tiaou (au Danaou), puis émané de la retraite de Sokaris (2), tantôt Osiris identifié à Sokaris dans la demeure mystérieuse (3). Le choix de ces identifications n'est point arbitraire dans notre texte : elles indiquent, dans ces fêtes, la célébration, par des rites divers, des funérailles d'Osiris, types des funérailles humaines et servant comme elles de prélude à une renaissance. Quoique identifié à Khent-Ament, Osiris est si bien ici un dieu alors vivant et souverain du monde entier, y compris le ciel, que cette dernière idée est exprimée dans

(1) Voy. Pierret, *Dictionnaire d'Archéologie égytienne*, p. 517-8.
(2) Chap. XV, 43-4 ; cf. XVII, 73.
(3) CXLII, B 25 et C. 14.

deux de nos trois formules. Il a pu y avoir à cet égard des variations considérables, chronologiques ou locales, dans l'histoire du dogme égyptien, et tel n'est pas en effet l'Osiris représenté dans le long texte des hypogées royaux de Thèbes récemment étudié par M. Maspero ; mais Osiris, dieu souverain, est bien celui qui représente l'hymne tracé sous la XVIII[e] dynastie, que M. Chabas a fait connaître il y a plus de trente ans ; et notre texte nous le montre tel à Denderah, au temps de l'empire romain, dans la description d'un rite annuellement célébré.

Dans ce qui précède, mais surtout dans les paragraphes publiés par M. Loret aux pages 21-3 du IV[e] volume du *Recueil* français, on peut remarquer l'extrême précision apportée au détail des rites, en tout ce qui concerne la composition et la dimension des objets servant à leur célébration. Les reproduire serait sans intérêt ici ; je ferai seulement observer qu'au § 55 il n'est plus question que de 14 membres divins, en comptant encore ici les deux pieds pour un seul, ainsi que les deux oreilles et aussi les doigts. D'autre part on considère le corps, la colonne vertébrale, le dos (l'épaule, selon M. Brugsch) et *les os* comme formant un membre pour chacun des termes de cette énumération.

Viennent ensuite les prescriptions relatives aux semailles et au labourage dont j'ai parlé ; elles ont aussi une grande précision. Trois végétaux sont l'objet de ce labour : l'orge, l'épeautre (selon M. Loret) et le lin. L'opération est réelle et non pas seulement symbolique, puisque le produit doit en être employé aux rites prescrits ; le prêtre récitait le chapitre de l'encemencement. L'orge devait être coupée au mois de Tybi, qui suit celui de Khoiak (1). La moisson du blé se fait, en Égypte, au mois de mars ou d'avril (2), il semble donc qu'il faille admettre que tybi répondait à cette saison lorsque le texte a été rédigé, car il n'y répond ni dans l'année normale, où le 1[er] thot revenait au solstice d'été, ni même dans l'année alexandrine, bien

(1) Voy. pour ces faits, les §§ 56-61, 76, 89.

(2) Du moins pour le froment ; voy. sect. V, § 1 du Mémoire sur l'*Agriculture, l'industrie et le commerce de l'Égypte*, par M. Girard, dans la grande publication de la Commission d'Égypte, vol. XVII. L'orge est semée un peu plus tard (voy. § 4 de la même section).

que, par une contradiction incompréhensible, ce soit à cette dernière que correspondent les semailles de l'orge en Khoiak. Tybi au commencement du printemps nous reporte soit au temps de la domination persane, soit au temps de la XVIII[e] dynastie. On déposait des grains, dans le mois d'Hathor, aux pieds de la déesse de ce nom (§ 62), l'année suivante évidemment, s'il s'agit du blé récolté dans les circonstances susdites, puisque ce mois précède immédiatement celui de Khoiak.

Le rédacteur revient alors sur les 34 barques du dieu et de ses parèdres. Le nom de Mendès (ou Busiris) est restitué ici dans le texte par M. Loret, à cause de l'énoncé compris dans le précédent chapitre ; mais il se retrouve, quelques lignes plus loin (§§ 72-74), dans la mention du tombeau où l'on dépose le dieu. A différents jours du même mois de Khoiak sont attribuées des fêtes variant de lieux et d'objets (§§ 75-88) : la plus intéressante pour nous me paraît être celle qui est célébrée le 16 à Amou et à Xoïs (1) en l'honneur d'Osiris avec l'épithète Khent-Ament. Horus, sous la forme d'un crocodile, amène sur l'eau les membres dispersés et retrouvés d'Osiris. « On fait la « transformation dans le temple d'Osiris, en son nom de cro- « codile, seigneur d'Amou, ainsi que dans le temple de Ka (2). « En ce jour, on met en œuvre le moule de Sokari pour y « introduire ce dieu à Mendès, à Memphis, à Sam-hud, à « Amou, à Xoïs et à Héracléopolis, parce que c'est en ce jour « que ce dieu grand s'est transformé dans ces localités. » Le mot *hates*, que M. Loret traduit ici par *transformation*, a la signification plus générale de *complément* ou *clôture*. Il s'agit sans doute ici de la renaissance d'Osiris, considérée comme *définitive* dans le mythe à la fois sacerdotal et populaire que Plutarque a fait connaître à l'Europe, et qui était directement ou indirectement rappelé par ces fêtes du mois de Khoiak, dont le présent texte nous fait connaître l'extension, à cette très basse époque.

Divers passages du texte indiquent d'ailleurs que l'attention du peuple ou tout au moins des initiés devrait être appelée, dans

(1) Xoïs était au centre de la basse Égypte, et Amou dans le nome libyen.

(2) *Ka*, avec l'orthographe du taureau, me paraît susceptible de s'appliquer à tous les dieux-pères, dans le langage mystique des Égyptiens.

ces fêtes de Khoiak, sur le rôle d'Isis dans la légende. Shenti est une dénomination d'une déesse, et ce nom figure, dans la section E du chapitre CXLII du Todtenbuch, de la manière suivante :

15 Isis dans tous ses noms.
16 Roskhaït.
17 Shenti-t.
18 Hakti.
19 Barque maîtresse de l'éternité.
20 Neit-Selk (1).

Je ne me rends pas compte du sens de Ro-skhait, mais Hakti veut certainement dire la souveraine, et Neit est une forme d'Isis. Il y a donc tout lieu de penser que *Shenti* est un de ses noms, mais il faut ajouter que le même mot signifie *charme*, formule magique (2). C'est donc, selon toute apparence, pour indiquer l'œuvre de la résurrection d'Osiris par les enchantement d'Isis que l'on a choisi, pour la fête de Khoiak, un temple où elle était adorée sous cette dénomination.

Je me borne à indiquer aux recherches de mes maîtres des rites pour moi inexplicables, tels que l'emploi d'une boîte en vannerie, dorée en dedans et appelée « le premier dieu » (ou portant cette inscription) : une casette en bois d'acacia, au contenu ignoré de tous et dorée au dehors, portant la figure d'un Tat divin. Une figure, différente ou non de celle-là (il y a ici une lacune dans le texte), semble gardée par deux oiseaux couveurs, assistés d'Isis et de Nephthys, que sans doute ils représentent dans cette sorte d'incubation qui rendra la vie à Osiris (§ 65). La vache Rement (§ 66), en bois de sycomore, le moule de Sokaris en ébène garni d'or, une armoire en bois d'acacia (§ 68) contiennent aussi divers objets minutieusement énumérés et décrits.

Plus loin, le scribe parle brièvement de diverses fêtes : celles d'Un-pa, de Tena, de Pert, d'Osiris Khent-Ament, célébrées dans diverses villes, toujours au mois de Khoiak. Dans les deux dernières, nous trouvons encore Osiris dans le moule de Sokaris ; nous verrons tout à l'heure comment le nom de Tena rappelle le mythe du démembrement d'Osiris. Le mot *Per-t*

(1) Voy. la traduction de M. Pierret.
(2) Voy. son *vocabulaire*, p. 590.

(§ 81), suivi du signe du soleil comme il l'est ici, parait représenter le lever de cet astre. Quant au mot *Un-pa* (§ 75), je lis, dans le vocabulaire de M. Pierret, à la suite de ce mot : « Demeure de l'existence, désignation du tombeau, » avec un exemple de l'époque saïtique se rapportant précisément à un corps divin. Cependant la construction : existence-demeure, ne me parait pas beaucoup plus égyptienne que française ; mais la difficulté disparait si l'on applique ici la règle établie par M. Ch. Lenormant pour la place des syllabes qui représentant un nom divin : peut-être faut-il lire ici Pa-un, la demeure de l'existant (par excellence). Il n'est pas besoin pour cela d'attribuer à la plus ancienne Égypte ce dogme sublime, puisque nous sommes ici au temps de l'empire romain : elle pouvait l'avoir reçu depuis.

Le reste du document que nous étudions (chapitres VI et VII) se trouve dans le Ve volume du *Recueil*, aux pages 85-97. A en juger par les titres de ces deux chapitres, on pourrait croire que l'on va y trouver l'énoncé de doctrines réservées à des écoles sacerdotales ; mais cet espoir est mal satisfait.

Le chapitre VI, en effet, est intitulé, dans le texte : « Connaître le mystère de la demeure d'Amon, pour faire l'objet « de la fête Tena, dont on ne possède pas la connaissance. » — Cette fête célébrée, comme on le voit ensuite, dans seize nomes divers, en l'honneur des seize membres d'Osiris, et toujours dans le temple de Shenti, nommé plus haut, portait le nom de *Tena*, c'est-à-dire de *division*, sans doute à cause du morcellement d'Osiris lui-même, d'autant plus que Shenti, comme nous l'avons vu,est un nom d'Isis, sa fidèle épouse, spécialement fameuse par la recherche du corps de son époux. Le rédacteur revient, à cette occasion, sur la cérémonie du *labourage*, dont nous avons vu la signification mystique, au moins très probable, liée étroitement à l'idée de renaissance : il est même dit expressément ici qu'elle est célébrée dans un lieu nommé : *Lieu de rajeunissement ;* et au § 10, on lit : le *mystère* du labourage. Dans ce morceau encore, nous retrouvons le moule de Khent-Ament, la cuve, le gâteau, et aussi le transport par eau sur des barques, ornées, comme dans le passage rappelé plus haut, de 365 lampes, nombre des jours de l'année civile et religieuse de l'Égypte. Khent-Ament est ton

embaumé, enterré ; mais, pas plus qu'au troisième chapitre, on ne trouve ici d'explication sur « l'objet mystérieux » du moule de Sokaris. Seulement l'emploi de la terre placée dans un coffre de bois devant Shenti, dans le lieu du labourage et aussi sur un tissu, dans un vase d'argent, le dépôt de ce coffre sur un lit, « pour le faire reposer, » (*er-ta-hotep*), dit le texte, où la figure du lit est celle d'un lit funèbre, enfin et surtout la prescription, répétée ici, mais déjà énoncée dans l'autre chapitre, de « donner à la masse la forme d'un *œuf*, » sont autant d'indices du sens mystérieux de ces rites, c'est-à-dire de l'expression symbolique de la renaissance d'Osiris. Il y a plus encore : à la suite de ce passage, au § 94, on lit ces mots : (1)

« Le prêtre Fekti, assis devant la déesse sur une natte de « feuilles de palmier, couvert d'une peau de panthère et la « tête coiffée d'une perruque (ornée) de lapis-lazuli véritables, « prend ce récipient en ses mains et dit : *Je suis Horus*, et je « viens à toi, déesse puissante. Je t'apporte ces (lambeaux) de « mon père ! — (Mettre le récipient aux pieds de la *grande* « *mère des dieux*.) » — Qui ne reconnaîtra ici une reconstitution d'une scène, variante de la trouvaille du corps d'Osiris par Isis, variante d'après laquelle leur fils Horus apportait lui-même à sa mère le corps auquel elle rendra la vie en le couvant de ses ailes ? Le nom de *grande mère des dieux*, peu ou point usité dans l'ancienne théologie égyptienne, bien que *Mut* soit la *mère* par excellence, nous rappelle le titre de la grande déesse phrygienne, dont Atys était l'Osiris : nous sommes en pleine époque du syncrétisme.

Dans tout cela, il n'est point question d'Amon ; et Thèbes, sa ville sainte, n'est pas même nommée parmi celles où étaient célébrés les mystères mentionnés ici. Mais il faut remarquer, pour diminuer la surprise, que, dans le titre non plus, il n'est pas question d'Amon-Ra, mais bien d'Amon-Hapi ; du moins telle est la transcription régulière du groupe, dont les deux premières syllabes seules sont écrites en caractères alphabétiques ; *Hapi* (ou *Hap*) est exprimé par l'angle double recouvrant un personnage dans une attitude d'adoration. Quant à M. Brugsch, il traduit : Enseignement du mystère dans l'At-

(1) C'était là, au moins dans la basse époque, une assimilation rituelle, qui conférait à un personnage humain quelque chose du pouvoir divin.

Amen (Lehre von dem Geheimniss in dem At-Amen) ; *At* ayant ici l'orthographe et le déterminatif qui lui conviennent dans le sens de *maison*, la traduction de M. Loret est certaine ; la traduction allemande n'offre rien qui corresponde au groupe idéographique que j'ai lu *hapi*. Mais ce dernier mot, écrit en toutes lettres, est le nom sacré du Nil, et Amen ou Amon veut dire *caché*, mystérieux. Il semble donc que l'on peut entendre ici le Nil mystique. Or, peu après le temps où fut tracé notre texte, Plutarque écrivait (1) que les Égyptiens identifiaient le Nil avec Osiris. Si donc ma lecture est acceptée, toute difficulté disparaît. Cette identification du Nil à un grand dieu, à un dieu mystérieux n'est pas d'ailleurs un caprice accidentel d'exégète. L'hymne au Nil, publié et traduit par M. Maspero, et qui remonte au moins à la XIXe dynastie, contient, au début, ces mots : « Salut, ô Nil, qui *t'es manifesté* sur « cette terre et qui viens en paix pour donner la vie à l'Égypte ; « dieu *caché*... tu abreuves la terre, voie du ciel, ami des « pains. » Et plus loin il est dit : auteur de la lumière, garant de la justice : « *On ne sait pas le nom* qu'il porte au ciel (2). »

Le dernier chapitre a pour titre : « Connaître un mystère « qu'on ne voit pas, qu'on n'entend pas, (mais) qui est transmis « de père en fils, » et il débute par ces mots : « Il est une « momie à tête humaine, avec la barbe divine, coiffée du claft, « ornée d'un uraeus. Elle tient dans ses mains le crochet et le « fouet (3). Son nom est gravé dans un cartouche : Horus, qui « ouvre la séparation des deux terres (4), Osiris, seigneur de « Mendès, Ounnefer, véridique, Khent-Ament, dieu grand, seigneur d'Abydos. » — Puis l'exposé mythologique en reste là, sans nous avoir rien dit que nous ne sussions déjà, pour faire place à des prescriptions détaillées, relatives à des offrandes végétales et minérales ; la seule allusion possible à un mystère, c'est la forme d'un œuf que l'on doit donner à une pâte de dattes, comme plus haut à une autre pâte, et les quatorze amulettes à déposer près de l'idole ou sur elle.

Ainsi, bien qu'intéressante par certains détails, cette longue

(1) Traité d'Isis et Osiris, chap. 32 et 33.

(2) Voy. p. 19, 25, 27, 31 de l'opuscule de M. Maspero.

(3) Attributs d'Osiris.

(4) V. supra.

pièce ne nous fait pas pénétrer dans la dogmatique égyptienne plus loin que les documents antérieurement connus. Ce sont eux qui nous aident à la comprendre, dans la mesure, assez large, il est vrai, où elle est intelligible ; mais elle n'expose, en ce qui concerne les mystères, que les rites destinés à les célébrer. Son importance historique consiste donc surtout en ce qu'elle sert à nous montrer une persistance, je ne dirai pas complète, mais réelle (1), dans la transmission des doctrines. Je ne saurais dire, si dans les *rites*, il y a des innovations.

M. Brugsch a du reste fait observer, dans son commentaire sur notre texte, que les fêtes d'Osiris en Khoiak, étroitement liées avec le culte des morts sont mentionnées dans des inscriptions et des papyrus de bien des époques (2). Il est même possible que l'inscription de Denderah étudiée ici ne soit que la transcription en orthographe ptolémaïque d'une rédaction ancienne ; seulement, je le répète, l'existence de ces rites au temps de l'empire romain n'est pas contestable, puisqu'on les trouve décrits dans la partie supérieure de ce temple, achevé seulement sous Domitien. M. Brugsch nous apprend de plus qu'on a trouvé, dans un papyrus du temps d'Auguste (3), un fragment du texte, relatif à la fête du 27.

Un autre document encore, relatif aussi à Denderah et cité par l'auteur allemand à la page suivante, confirme ce que nous avons vu sur le rapprochement des idées de vie et de mort dans ce culte d'Osiris, type des défunts, puisqu'il s'agit d'une grande fête *joyeuse*, où l'on célèbre l'*embaumement* d'Osiris, muni de 104 amulettes, par les dieux et les déesses auxquels incombe le soin des sépultures. Les déesses veillent à ses côtés, Hathor l'éveille, et il s'envole sous la forme du Bennou, c'est-à-dire du Phénix, dont M. Wiedemann a exposé en détail la signification aux p. 89-106 de la *Zeitschrift* de 1878 : il symbolise à la fois la renaissance du soleil et celle de l'homme ; ce rapprochement est donc ici bien choisi. Un autre passage de la même page de Brugsch, répondant, comme celui-là, à la

(1) J'ai cherché à mesurer la persistance et les variations de ces traditions dans leurs rapports avec des croyances étrangères, dans mon mémoire publié par le congrès scientifique des catholiques.

(2) V. *Zeitschrift*, *ubi supra*, p. 103.

(3) Le papyrus T. 32 du musée de Leyde.

fête du 24, ajoute que l'on *se réjouit* pour l'*enterrement* d'Osiris ; il prend sa place au ciel, comme nouvelle lune. Pendant qu'il recueille les dons dans le temple, il voit la domination de son fils, Horus, le roi des dieux. « Il a achevé sa route dans « la profondeur ; il s'envole comme lune dans la sphère lumi- « neuse. » Cette assimilation à la lune me paraît être une fantaisie poétique relativement récente ; mais l'idée de renaissance est, comme on le voit, énergiquement exprimée dans ce morceau et confirme une fois de plus le sens que nous avons reconnu aux fêtes de Khoiak. Un autre morceau (1) place quotidiennement le fait au lever du jour, c'est-à-dire à la renaissance symbolique du dieu solaire, Horus, dans lequel revit Osiris.

Si maintenant nous voulons tirer de cette longue étude une conclusion d'ensemble, et si je ne me trompe pas en attribuant exclusivement à une très basse époque cette accumulation sans fin de rites étranges, à laquelle les savants interprètes ne paraissent connaître aucun antécédent semblable, même à l'époque saïtique, je hasarderai une indication que des vérifications ultérieures pourront confirmer ou atténuer, mais sur laquelle il peut être utile d'appeler l'attention. C'est que cet ensemble bizarre pourrait bien être un témoignage de l'abaissement subi par la religion égyptienne, cherchant alors par la variation indéfinie de ses rites, par les efforts d'une imagination puérile, à réveiller le zèle, l'ardeur des croyances, l'attachement aux pratiques. Cela peut rappeler ce qui se passait, à la même époque, dans le monde gréco-romain, où Mithra d'une part, les divinités égyptiennes de l'autre se greffaient tant bien que mal ou du moins s'introduisaient au milieu des pratiques de l'ancien culte, comme, un peu auparavant, diverses divinités phrygiennes avaient acquis, dans la Grèce d'Europe, d'assez nombreux adorateurs. Si cette vue est juste, elle peut avoir une importance historique réelle pour apprécier la marche des sentiments et des croyances aux temps dont nous parlons.

IV. Rite de la lampe. — Culte quotidien dans les temples.

La place considérable que tenait, dans la religion égyptienne, le dogme de la vie future rend facile à comprendre la variété des formes et des symboles sous lesquels on l'exprimait. Parmi divers engagements contractés par des prêtres de Siout (1), se trouve, dans le temps du moyen empire, celui d'offrir, à certains jours, une lumière à un défunt : le sens de cette cérémonie a été, peu de temps après la publication de ce texte (2), expliqué par M. Dümichen, comme se référant au réveil du défunt et à une sorte d'apothéose, les idées de lumière, de vie, de splendeur étant naturellement connexes ; et quelques pages, publiées quatre ans après par M. Lemm, nous montreront, dans l'extension de ce rite au culte quotidien d'Amon, l'union admise en Égypte entre la vie future et la vie divine.

M. Dümichen signalait, dans l'article cité, un tombeau dont il ne donne pas la date, et dans lequel étaient représentés les quatre génies funèbres : Amset, Hapi, Touamoutf et Kebsenouf, portant chacun une lampe au dessus de la figure d'une boite, sans doute la boite à l'huile, avec un long texte traitant exclusivement « d'allumer la flamme, grâce à laquelle le « défunt *revit*, et qui *protége* contre tous les périls de l'autre « monde. »

La cérémonie d'allumer les lampes se retrouve aussi dans l'inscription qui décore l'entrée de plusieurs salles du tombeau de Petamenap (3). Là aussi elle représentait l'idée de rallumer la flamme de la vie. On lit, en effet, en tête de ce texte : « *la* « *flamme de la vie* pour ton Ka, ô grand Kerheb (titre sacer- « dotal) Petamenap ; » et plus loin : « Vient l'œil de cet « Horus (4), se dressant devant toi, te protégeant dans ton « intérieur (ta retraite ?) et brillant sur ta tête. (Cette flamme) « *veille* sur toi, afin qu'aucun ennemi ne puisse t'abattre. »

(1) Voy. la *Zeitschrift* de 1882, p. 159-84.

(2) Même recueil, 1883, p. 11-15.

(3) Dümichen, *ibid.*

(4) La flamme elle-même, pense M. Dümichen. — Voy. sur ce mot les pages 10-11 de la brochure du M. de Lemm sur laquelle nous nous arrêterons tout à l'heure : Das *Rituel des Ammondienstes*, 1882. L'auteur est revenu sur ce rite, au sujet du même texte, dans la *Zeitschrift* de 1887, p. 113-16.

Dans une autre partie, deux fois répétée, de l'inscription, la flamme elle-même parle de sa puissance magique exercée en faveur du défunt ressuscité, qu'elle protége contre tous les dangers : « Puissant est Horus, qui a défendu son père en « propre personne ; faites en de même pour votre père (ô génies « des morts) (1), procurez lui la flamme d'Osiris. L'œil de « Horus te protége... ton ennemi tombe devant toi, tous tes « ennemis sont tombés devant toi, ô Osiris, les offrandes de « pain te sont apportées. »

Et plus loin encore : « Sur tes mains une lumière brille « comme la lumière du jour. Elle fait que l'âme (de Peta- « menap) est puissante *parmi les étoiles*.... Il ne succombera « jamais ; son esprit *vivra* toujours. Cette flamme fait pros- « pérer ces esprits heureux, comme Osiris Khentament, en « sorte qu'il *contemple les dieux*, les bienheureux et les morts. « Sa condition est celle de Khentament, ainsi qu'elle doit « l'être. » Le tombeau de Petamenap ou Patuamenap appartient à la nécropole de Thèbes ; mais il n'est pas du temps des grandes dynasties thébaines ; cette partie de la nécropole, qu'on appelle Assasif et où il a été découvert, contient les sépultures des grands dignitaires de la XXVI[e] dynastie (saïtique).

Ce rite forme une transition naturelle avec un ordre de cérémonies dont on avait peu ou point parlé jusqu'à ces derniers temps, mais sur lequel M. Oscar de Lemm a donné des renseignements détaillés dans la brochure dont je viens de citer le titre (2) : ce sont les rites qui constituent les cultes quotidiens de divinités égyptiennes. Résumons et examinons le travail de leur interprète.

(1) On les disait enfants d'Osiris, avec lequel le défunt était identifié, comme on sait.

(2) Je crois pouvoir me borner ici à une simple indication au sujet de rites et textes liturgiques mentionnés dans un papyrus du British Museum, en partie traduit et en partie analysé par un égyptologue hollandais, M. Pleyte, dans le III[e] volume du *Recueil* p. 57-64. Il contient 1° une longue poesie liturgique en l'honneur d'Osiris, qui est censée prononcée par ses sœurs. 2° Un texte liturgique du commencement des Lagides, comprenant une sorte d'incantation destinée à évoquer, assister ou diriger Sokaris, avec un hymne à Hathor ou, si l'on veut, à 12 Hathors locales. 3° Une série de formules destinées à faire succomber le mauvais génie Apophis, moyennant l'observation de certaines pratiques, dont l'une rappelle la superstition des envoutements.

Le papyrus 55 de Berlin et des inscriptions d'Abydos publiées par M. Mariette font connaître, nous dit-il, ceux d'Amon, d'Osiris, d'Isis, de Horus, de Phtah et de Horus encore sous la forme Harmachis (Hor-em-Akhou, Horus dans les horizons.) Deux autres papyrus de Berlin, très mutilés, contiennent le Rituel de *Mut* la grande, c.-à-d. la grande *Mère*, telle qu'elle était adorée dans une localité de la basse-Egypte. Enfin diverses variantes se retrouvent dispersées sur des murs de temples, des sarcophages, des enveloppes de monies et autres documents. M. Lemm ajoute d'ailleurs que, pour toutes ces divinités, *le fond des rites est le même* : offrandes, parfums, purifications, toilettes des images, récitation des hymnes etc., et que les différences sont d'importance très secondaire. Aussi s'est-il borné, dans sa publication de 1882, à ce qui concerne Amon. Le titre même du texte nous garantit qu'il s'agit bien d'une célébration quotidienne : « Commencement des chapitres « des choses sacrées à accomplir pour Amon-Ra, le roi des « dieux, à l'arrivée du jour de chaque soleil, par le grand « prêtre du jour. »

Le fait de rites quotidiens accomplis dans des temples indique déjà, quand nous ne le saurions pas d'ailleurs, que l'esprit de la religion égyptienne était profondément différent de celui de la religion grecque. La pompe des cérémonies, qui était, en quelque sorte, l'essence de celle-ci, n'était pas assurément absente de l'Egypte ; mais la communication avec la divinité était, sur les bords du Nil, bien plus fréquente et par conséquent plus intime : les Grecs n'attendaient point, dans l'autre monde, une vie commune avec leurs dieux.

Dès le premier chapitre (*chapitre d'allumer le feu*), trouvé seulement dans l'exemplaire de Berlin (1), un langage singulier frappe le lecteur. « Viens en paix, œil brillant d'Horus, « dit le prêtre ; soit satisfait (ut'a-tu), développe-toi en paix ; « Il brille (2) comme Ra dans le double horizon ; il fait disparaître la figure de Set au commencement du jour (3). Que

(1) Voy. Lemm. *das Ritualbuch des Ammondienstes*, p. 1, et *Zeitschrift* de 1887, p. 114. C'est à ce dernier passage que j'emprunte le présent texte ; il y est beaucoup plus complet que dans la brochure de 1882.

(2) Ce changement de personne grammaticale est fréquent en égyptien.

(3) M. de Lemm. traduit : jeden Tag. Il me semble que ma version de *ape-ra* est plus exacte ; elle est d'ailleurs en accord avec l'idée que les Egyptiens se faisaient du jour et des ténèbres.

« l'œil de Horus le frappe et le mette en mouvement (*an-su*) Il « (se) place sur son siége (*sen*, sans l'indice du pluriel) de « Horus. Horus triomphe à cause de son œil, expulse de leurs « sièges les ennemis d'Amon-Ra, seigneur des deux régions. » M. Lemm a traduit par *triomphe* la formule *Ma-kheru*, entrant ainsi dans l'ordre l'idées qu'ont développé MM. Grébaut et Pierret pour des cas analogues (1).

Ainsi le feu est animé : il fait partie de la substance de Horus. Selon M. de Lemm (préface, sub init.) le papyrus 55 de Berlin appartient à la XIX[e] ou à la XX[e] dynastie ; or le papyrus Rhind, où l'air, l'eau, le feu sont exprimés par : le Vent, le revivifiant, l'œil de Horus, est d'une basse époque, puisqu'il est hiératique *et démotique* ; nous voyons donc cette doctrine se maintenir obstinément (2).

Après quelques détails sur l'offrande de parfums, pour laquelle on paraît avoir allumé le feu, le manuscrit nous montre le prêtre montant à un étage supérieur, puis rompant le sceau d'argile (§§ 7-8, cf. 9-11) qui ferme un naos. Cette rupture du sceau, dit l'égyptologue allemand, a une signification symbolique. Le prêtre qui l'accomplit représente ici Thot, gardien de l'œil d'Horus ; il rompt le sceau qui recouvre cet œil dans le monde inférieur. Le texte du temple d'Abydos nous montre ici expressément Thot lui-même venant délivrer l'œil du dieu de la main de ses ennemis, du sceau de Set qui le retient captif (3). C'est d'ailleurs ce qu'énonce nettement le § 9 du papyrus de Berlin.

Les §§ 12-15 concernent des prostrations ; il n'y a là rien qui soit particulièrement curieux ; puis deux autres paragraphes contiennent des louanges d'Amon, c'est-à-dire des hymnes, des invocations, semblables à celles du papyrus 17 de Boulaq (4), dit M. de Lemm, qui d'ailleurs ne les reproduit ni

(1) Voy. 1° Les pages 108-116 du beau travail de M. Grébaut : *Hymne à Ammon-Ra* (fascicule XXX de la *Bibliothèque de l'École des hautes Études* ; 2° la note aux pages 249-51 des *Mélanges d'Archéologie égyptienne et assyrienne*, t. I ; 3° les pages 96-103 de la 2[de] partie des *Inscriptions inédites du Louvre*, où M. Pierret renvoie d'ailleurs à ce qui vient d'être cité.

(2) On arrivera peut-être à une conséquence analogue en rapprochant l'*Hymne à la divinité*, qui date de Ramsès IX (l. 22, 33, 38, 40 43), et le *Livre d'honorer Osiris*, appartenant à l'époque saïtique (p. 11, l. 33 cf. 13).

(3) Lemm. p. 26, avec renvoi au chap. 13 de Plutarque, Traité d'Isis et Osiris.

(4) Je ne sais si c'est le grand hymne que M. Grébaut a traduit.

ne les analyse. Il n'en est pas de même du § 20, où Amon est honoré par une onction d'une huile mêlée de miel, et où cette dernière substance est qualifiée de doux œil de Horus, écoulement de l'œil de Râ : ceci donne au savant auteur l'occasion de rappeler une découverte récente de M. Brugsch, d'après laquelle non seulement des productions naturelles, mais des objets de l'industrie humaine étaient considérés comme des écoulements de divers membres des dieux et spécialement des yeux de Râ et de Horus (1).

Après un encensement, répété plus loin (§§ 21, 35, 43), nous assistons (§§ 22-5) à des allées et venues d'une partie du temple à l'autre. Les louanges d'Amon, comme l'usage de l'encens, se répètent dans la même journée ; cela n'a rien de surprenant, puisque c'est du culte d'Amon qu'il s'agit ici ; mais le texte, et par conséquent la pratique liturgique ne se borne pas là. Au § 42, qui est intitulé : *Offrande à Maat*, on lit ces mots : « Je suis venu à toi ; je suis Thot ; mes mains sont unies et « portent Maat, » rite qui de plus est figuré par le dessin. Ici encore nous voyons le prêtre assumer le rôle d'un dieu, celui de Thot, considéré comme acolythe de la vérité, de même que plus haut il était le libérateur de Horus. Ce lecteur me permettra, de le renvoyer, pour l'intelligence du personnage de Thot, au paragraphe qui le concerne dans le chapitre sur la mythologie. Nous voyons ici cette personnification de l'intelligence divine apporter (aux hommes ?) la justice identifiée avec la vérité. Et au sujet du § suivant : *Encensement pour le cycle divin*, M. de Lemm s'exprime ainsi : « Comme on le voit, le culte quotidien n'était pas seulement rendu à la divinité du temple, mais à l'ensemble des grands dieux. » C'est une manifestation, confuse, mais difficile à méconnaître entièrement, de la pensée de l'unité divine, et cela sous une forme qui ne rappelle pas le panthéisme, bien que le rituel d'Amon n'en soit pas exempt, nous l'avons vu. C'est là une des nombreuses preuves d'un principe qu'il ne faut jamais perdre de vue quand on étudie les doctrines égyptiennes, savoir que les contradictions les plus manifestes, nonseulement dans les croyances d'un même temps, mais dans celles d'un même

(1) Voy. aussi les pages 57 et 79 du *Mémoire* de M. Maspero *sur quelques papyrus du Louvre.*

scribe, n'effarouchaient nullement les habitants de la vallée du Nil. Ici où il s'agit de la célébration quotidienne d'un culte qui paraît être tout spécialement sacerdotal, cette remarque est peut-être plus frappante encore.

Nous arrivons aux rites de purification (§§ 44-48, cf. 62, 66), célébrés surtout par des libations d'eau. Que la purification matérielle soit un symbole de la purification morale, rien de plus facile à concevoir ; mais, comme il s'agit ici de celle d'un dieu, cette eau représente un liquide coulant de l'œil de Horus. Elle le représente, comme tout-à-l'heure le prêtre représentait le dieu Thot, c'est-à-dire qu'elle participe, en vertu d'un pouvoir magique, à sa puissante et mystérieuse action.

Plusieurs paragraphes (49-57) décrivent la toilette du dieu, c'est-à-dire de son image : c'est là une cérémonie égyptienne depuis longtemps connue, et je ne m'y arrêterai pas, si ce n'est pour faire remarquer que la statue d'Amon n'est pas seulement parée mais fardée, au moins les yeux, de vert et de noir. Enfin on renouvelle chaque jour l'acte de répandre du sable (§ 58), en souvenir de la pose de la première pierre du temple. C'était là, sans doute, une consécration renouvelée, peut-être une cérémonie magique destinée à conférer leur puissance aux objets que le temple renfermait.

Félix Robiou.

ERRATA

DE L'ÉTUDE « *Le Temple reconstruit par Zorobabel* ».

Tome VII, nº 1, p. 81, *haut de la page :* Je prie le lecteur de corriger dans les termes suivants, ainsi que je l'ai fait page 5 du tiré à part : « L'écrivain biblique rappelle aussitôt que, *vive et implacable était* l'hostilité des étrangers contre les habitants de Jérusalem ; *ils ne désarmèrent jamais* ..» Le verset 4 ne nous dit pas : « *C'est pourquoi* le peuple du pays cherche à arrêter les travaux » ; mais bien, comme traduit Lemaistre de Sacy : « *Ainsi* le peuple du pays *arrêtait* les travaux... », cela, par le long défilé des étrangers occupant de leurs discours les heures les plus précieuses des chefs juifs. Tout hébraïsant conviendra que le verset « *va yĕhi 'am hââreç mĕrappim yedhĕ 'am Jehudhâh u mebhalâhim authâm li-bhĕnŏth* » ne se prête qu'à une traduction des verbes par l'imparfait : l'action se continue, pour ainsi dire, sous nos yeux. Par là, Esdras marque son vif mécontentement pour tant d'heures perdues ; puis il s'applique à démontrer, par un large exposé historique, que nul, moins que le Samaritain exécré, n'était excusable de vouloir entrer dans cette Jérusalem où l'on gardait la mémoire éternelle de ses viles dénonciations et de ses brutalités de jadis. Pour moi, il n'y a pas de doute que par son verset 4 et les suivants, Esdras n'ait voulu nous raconter toute autre chose que les conséquences qu'entraîna le refus de Zorobabel : tout ce qui est dit avant le verset 24 et après le ℣. 4, vise des évènements *antérieurs* aux sollicitations hypocrites des Samaritains.

ibid. p. 83, l. 25. Le verset de Zacharie est IV. ℣. 9.

ibid. p. 85, ligne 17, lisez « Beliṭ shâççar » (= Beliṭ-sar-uççur = *Belit, protège le roi !*)

Tome VII, p. 223, l. 9. Αρθασασθα.

p. 225, l. 3, ajoutez une note : La Vulgate et les LXX ont le pluriel (regibus, βασιλέων), mais je crois que le texte araméen, soutenu d'ailleurs par la version syriaque (*malkâ*) et par la version arabe (*malik*) garde ici l'avantage précisément à raison de sa singularité.

p. 230, note l. 4, lisez « *de* Xanthos », qui était la capitale de la Lycie.

T. VII, p. 309, note 1, l. 16. Sur les noms des princesses iraniennes, voir Oppert, *Journal Asiatique*, 1872 tome XIX, 6ᵉ série, pp. 553-554, note.

Voici, pour mes lecteurs, quelques-unes de ces traductions du grand assyriologue : *Alogune* (Halugunâ « *à la couleur de la pêche* »), *Amytis* (Amuti, « *la perle* »), *Amestris* (Avâstri « *le rossignol* »); c'est elle que désigne le biblique Vasthi, qui n'est nullement le correspondant du zend *Vahishti* « l'Excellente », comme on le lit dans presque tous nos traités d'histoire.)

ib. p. 309, note 2, ligne 3, au lieu de « pp. 98 et 106 » lisez « p. 106 ».

Cet auteur est ici « ondoyant et divers », il fait d'abord, p. 103, vivre Esdras sous Xerxès, puis page 104 Artaxerxès Iᵉʳ étend sa protection sur les Juifs ; enfin p. 106, paraît « Artakhsathrâ II Mnémon » avec son servi-

teur le juif Néhémya que vient visiter, de la part d'Ezra, son frère Hanani (= « ma grâce »).

Tome VIII, nº 1, p. 53, note 2, ajoutez : «... Gotha, G. Perthes, pp. 460 à 504.

p. 55, l. 25, lisez : « ils pleurent, les beaux vieillards qui... »

p. 56, note 2, rectifiez la date 1874 (et non 1868) du livre de M. de Saulcy.

p. 61, l. 18, supprimez le mot Esdras, car c'est de Néhémie que je veux parler.

Telles sont, avec celles énoncées à la fin de mon dernier article, les principales corrections et additions que je devais au lecteur, sans poursuivre plus loin ce travail ingrat. Au reste, j'ai lieu d'être satisfait. Mes efforts pour attirer l'attention sur ce problème historique n'ont pas été vains. L'appel que j'adressais à la fin de mon étude aux savants de bonne volonté a été entendu, et je suivrai avec un vif intérêt la discussion qu'a entreprise M. Fl. de Moor.

En attendant que je puisse juger de la valeur des objections qu'il m'oppose, je profite de l'occasion pour soumettre à mon bienveillant critique une rectification indispensable : *Artaḥshashta* rendrait, selon lui, la forme araméenne du nom d'Artaxerxès, dont *Artaḥshaste* serait l'orthographe hébraïque (p. 370). Cette assertion qui serait assez plausible, est pourtant inexacte, car nous lisons au ch. VII ỳ. 12 et ỳ. 21 dans la lettre « araméenne » d'Artaxerxès à Esdras, la mention du nom du roi identique à la leçon du exte hébraïque « Artahshaste ».

Ma curieuse remarque sur deux rois, l'un (et c'est Artahshashta, IV. VI. 14) *après* le règne duquel Esdras accourt en Palestine VII 1 ; (= *après tous ces évènements*) le second (qui est *Artaḥshaste*) le protecteur et d'Esdras et de Néhémie, ne souffre donc aucun dommage de la critique actuelle.

J. Imbert.

QUELQUES REMARQUES SUR LA LANGUE BAREA.

1. Le Prof. Léon Reinisch de Vienne, l'un des maîtres les plus renommés des langues africaines, dit, dans sa belle grammaire de la langue Barea, que les formes du futur en *guto*, *an-*, *in-*, *un-*, *guto*, *ungito*, *ungeto*, etc., sont formées au moyen des suffixes nominales *an*, *in*, *un*, de *g-* pour *go* et de *uto* pour *wodu*, *udo* « il est ». Mais comme nous avons des formes en *gito*, *geto* nous préférons voir en *gu* et *gi* les deux postpositions *go* et *gi* et en *to* le reste de *wodu*, *udo*. *habilninguto* et *fiñungito*, etc. seraient donc *habilnin- go- udo* et *fiñun -gi- udo ;* l'*u* de *udo* manque par suite des lois euphoniques et le *d* de *udo* devient *t*. Cp. les suffixes du parfait *ṭe*, *ta*, *to de*, *da*, *do*. Pour *gito* et *geto*, cp. *bile* et *bele*. On en voit un exemple intéressant à la page 96. *Ba g' alinguto nes*. « Lève-toi, c'est pour l'aller à la campagne » (qu'il te faut te lever). = Lève-toi pour aller à la campagne.

2. Nous avons trouvé deux fois, dans nos textes peu nombreux, un substantif avec une postposition pour exprimer le prétérit : *tesing foke* « après l'action de lier » au lieu de « après avoir lié ». *Besing daueti* « après la persiflage » pour « après avoir persiflé ». Ces substantifs sont formés avec le suffixe *ng* (1) ; nous le trouvons aussi dans *arong*, *odong*, *datong*, « tous les deux, cinq, six », etc. litt. « die Zweiheit », etc. Quant à *o* dans *aro-ng*, *odo-ng*, etc. cp. *aro-ko*, *odo-ko*.

Wesel. W. BANG.

VARIA.

ARSÈNE DARMESTETER (1846-1888). *Reliques scientifiques*, recueillies et publiées par JAMES DARMESTETER. — Librairie Léopold Cerf, 13, rue Médicis, Paris.

La mort prématurée de M. Arsène Darmesteter, professeur à la Sorbonne, où il avait inauguré et organisé l'enseignement historique de notre vieille langue et l'enseignement de notre littérature du moyen-âge, a été douloureusement ressentie dans la science, et en France et à l'étranger. Il était un des maîtres reconnus dans la science qu'il professait, un de ceux qui y avaient marqué le plus profondément leur empreinte durant les quinze ou vingt dernières années, un de ceux qui avaient fait et de qui on attendait le plus.

L'œuvre considérable qui a rempli cette carrière relativement si courte sera en partie posthume. Le *Cours historique de langue française* où il avait résumé tous les progrès de la science et ses propres découvertes,

(1) compos. de *n* (*na*, *ne*) et de *go*, *g*.

paraitra par les soins de son frère. Le grand dictionnaire de la langue française auquel il avait travaillé dix-sept ans avec M. Adolphe Hatzfeld, et dont l'impression était commencée quand il fut frappé, paraîtra par les soins de M. Hatzfeld et d'un ancien élève de M. Darmesteter, M. Antoine Thomas. Il laisse inachevée une autre œuvre que seul en France et en Europe il était en état de mener à bonne fin, à cause de l'union unique en lui, des dons du romaniste et de ceux de l'hébraïsant : c'est la restitution de notre langue du onzième siècle d'après les gloses françaises qui se rencontrent dans les œuvres des talmudistes français du haut moyen âge : les matériaux du moins seront publiés.

Les grands ouvrages publiés de son vivant par M. Darmesteter sont dans les mains de tous ceux qui en France et en Europe s'intéressent à l'histoire de notre langue et de notre vieille littérature : la *Formation des mots composés dans la langue française*, la *Formation des mots nouveaux en français*, *Floovent et l'épopée mérovingienne*, le *XVIe Siècle* (en collaboration avec M. Hatzfeld), la *Vie des Mots* sont devenues classiques dans nos universités et dans plus d'une université étrangère.

Mais il est toute une partie de l'œuvre d'Arsène Darmesteter qui court le risque de devenir inaccessible au public savant et au grand public. Ce sont les nombreux mémoires et articles qu'il a publiés au cours de sa carrière et dont un grand nombre ont fait époque dans la science. Quelques-unes de ses plus belles découvertes ou de ses plus brillantes spéculations sont dispersées et enfouies dans des recueils inaccessibles ou dans des brochures introuvables. Ce sont les principaux de ces mémoires et de ces articles que nous réunissons en deux volumes.

Cette collection comprend trois groupes d'études : études juives, études judéo-françaises, études françaises ; on sait qu'Arsène Darmesteter avait commencé par être un hébraïsant de premier ordre avant d'être un romaniste, et que c'est au cours de ses études sur les rabbins français du moyen âge qu'il fut amené à l'étude de notre vieille langue, dont le charme finit par le retenir tout entier et décider de sa carrière.

Cette collection comprendra quarante-quatre articles : le premier groupe, ou *Études juives*, comprend six articles dont le premier, qui est inédit, est la première œuvre de l'auteur et aurait suffi, s'il avait paru à son heure, à le mettre au premier rang des orientalistes français : c'est un tableau d'ensemble de la littérature talmudique, dont l'équivalent n'existe pas dans notre langue.

Le second groupe : *Études judéo-françaises*, comprend onze articles parmi lesquels nous signalerons en particulier les Rapports et les Mémoires sur les gloses françaises dans la littérature juive du moyen âge et sur les secours qu'elles fournissent à la restitution de notre vieille langue. C'est là que le lecteur retrouvera aussi ces admirables *Élégies sur l'autodafé de Troyes*, — le plus ancien et le plus beau spécimen du genre que possède notre littérature, — si étrangement retrouvées dans un manuscrit hébreu du Vatican et dont le déchiffrement et la restitution a été une des merveilles de la philologie contemporaine.

Les *Études françaises* remplissent tout le second volume. Elles portent sur tous les points et tous les aspects de notre langue. Les romanistes y retrouveront le mémoire sur le *Protonique atone*, connu dans le monde des philologues sous le nom de *Loi Darmesteter*, et nombre de ces essais d'une méthode infaillible et d'une sagacité divinatrice qui ont chacun dans

une direction différente marqué un progrès définitif dans la marche en avant de la science. Les littérateurs et les philosophes y retrouveront des pages capitales sur l'Épopée ancienne et sur la philosophie du langage. Des questions d'un intérêt plus concret et plus général trouveront ici aussi leur solution, et quand les partisans de la réforme nécessaire de l'orthographe voudront aboutir, ils n'auront qu'à méditer les pages consacrées au sujet par M. Darmesteter et qui sont des dernières qu'il ait écrites, pour y trouver une solution pratique, respectueuse à la fois de la science et du bon sens.

Cette collection, qui rendra un service précieux à la science et à tous ceux qui s'intéressent aux hautes études, sera en même temps le plus beau monument qui puisse être élevé à la mémoire d'Arsène Darmesteter. Nul monument ne peut donner une idée plus fidèle de l'étendue et de la profondeur de cette haute intelligence, ni mieux faire comprendre, et dans le cercle des savants de profession et en dehors, l'étendue de la perte irréparable qu'a faite la science française.

TABLE DES MATIÈRES.

PREMIER VOLUME.

B. Histoire de la langue.

XXII. Phonétique française : La protonique non initiale, non en position. — XXIII. Du *c* dans les langues romanes. — XXIV. De la prononciation de la lettre *u* au XVIe siècle. — XXV. Le démonstratif *ille* et le relatif *qui* en roman. — XXVI. Note sur l'histoire des prépositions françaises *en, enz, dedans, dans*. — XXVII. Frédéric Godefroy. *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du* IXe *siècle au* XVe *siècle*. — XXVIII. *Dictionnaire historique de l'ancien langage français*, par Lacurne de Sainte Palaye. — XXIX. Ἑρμηνεύματα (καὶ) Καθημερινὴ ὁμιλία de Julius Pollux, publiés par A. Boucherie. — XXX. A. Brachet, Nouvelle grammaire française. — XXXI Cours historique de la langue française, par Ch. Marty-Laveaux. — XXXII. Physiologie de la langue française, par C. Ayer. Exposé des lois qui régissent la transformation française des mots latins, par A. Scheler. — XXXIII. E. de Chambure. Glossaire du Morvan. — XXXIV. Du dialecte blaisois, par F. Talbert. — XXXV. Rapport sur le concours relatif aux noms patois et vulgaires des plantes. — XXXVI. L'enseignement primaire à Londres. — XXXVII. Du participe passé. — XXXVIII. La question de la réforme orthographique. — XXXIX. L'association pour la réforme de l'orthographe française.

CONDITIONS DE LA SOUSCRIPTION

L'impression des *Reliques scientifiques* commencera quand le nombre des souscriptions s'élèvera à 350.

L'ouvrage comprendra deux volumes in-8° raisin, l'un d'environ 300 pages, le second d'environ 400.

Le prix de l'ouvrage sera de 30 francs pour les souscripteurs qui auront fait parvenir leur adhésion avant le 15 juillet 1889. A partir de cette date, le prix sera élevé à 40 francs.

A. VAN WEDDINGEN, de l'Acad. Royale de Belgique. *Essai d'introduction à la philosophie critique.* — De l'objectivité de la connaissance dans le domaine de la spontanéité et de la réflexion. Bruxelles. HAYEZ Mémoires de l'Académie Royale. 1889 In 8°, 879 p.

Le cadre du *Muséon* ne comporte pas un résumé même incomplet de ce vaste travail. — Comme dans ses travaux antérieurs, notamment dans l'*Essai sur la philosophie de S. Anselme*, l'auteur s'y attache avant tout à déduire du fait complexe de la vie consciente les matériaux primitifs et les fondements de toute connaissance et de toute réalité : les « *faits-principes* » de détermination, base des principes d'identité et de contradiction, de cause et de fin, de tendance spontanée et primitive. Il pose ces faits et ces lois dans leur évolution positive et dans leur apparition immédiate au moi, toujours présent à lui même, comme l'enseigne S. Thomas, mais n'atteignant son essence que dans ses actes et ses déterminations, au rebours de ce que tiennent les Cartésiens sur l'aperception directe et habituelle de l'essence du moi. Dans une analyse sagace et approfondie, il montre dans ces lois tout à la fois des principes régulateurs et des principes constitutifs dont l'objectivité, loin de résulter des formes de l'esprit, le domine et le commande, en même temps qu'elle régit le monde externe, en vertu d'une *universelle nécessité*, comprenant la sphère de noumènes

aussi bien que celle des phénomènes. Un côté particulièrement intéressant de cette partie, c'est la large part reconnue par l'auteur aux facteurs subjectifs de la perception sensible comme aux éléments subjectifs, sans cesse perfectibles, de la connaissance proprement dite. Signalons aussi les vues originales sur le principe de détermination, les considérations sur la nature des représentations sensibles, envisagées comme signes indicateurs de leurs objets propres sans en être toujours des signes représentatifs au sens formel de ces termes. Les informations générales de la psychophysique apportent dans cette matière leur important appoint. L'on mentionnerait spécialement l'étude suggestive sur la *tendance spontanée*, (*l'appetitus* des anciens), dans laquelle le Dr. Van Weddingen met le lien physique de l'activité essentielle et de la nature, et à laquelle il attribue l'infaillibilité et la nécessité. Avec beaucoup d'originalité et de bonheur, il applique la théorie de la portée organique des actes instinctifs à la connaissance et y puise une démonstration de son objectivité, tout en remarquant contre les Ecossais et les fidéistes que la preuve doit être couronnée par l'analyse, au même titre que les fonctions de la spontanéité sont, chez l'homme, surbordonnées à la réflexion. Enfin la discussion des thèses de Kant sert comme de contre-épreuve aux déductions précédentes. L'auteur lui donne des développements considérables, et opine que le Kantisme restera comme l'antithèse éternelle du peripatétisme sans que les additions des néo-Kantiens ajoutent des horizons vraiment nouveaux à la doctrine du maître.

Du point de vue spécial où il s'est placé, M. Van Weddingen institue ensuite une enquête synthétique sur les principes de la science de l'univers, de la vie et de l'âme, de la cause première. A propos de chacune de ces matières, il rencontre les antinomies du criticisme. D'autre part, il ne manque aucune occasion pour rapprocher des enseignements péripatéticiens les démonstrations et les vues sérieuses des savants. Le rapport de l'hypothèse du mouvement atomique avec celle de la matière et de la forme et des qualités spécifiques des corps ; la spiritualité de l'âme, la liberté, la nature spéciale des animaux, sont traités dans le même esprit et avec la même solidité. Les principes objectifs de la connaissance de Dieu et l'attitude divergente seulement en apparence des docteurs dominicains et franciscains, en cette question métaphysique, forment également l'objet d'une enquête d'un haut intérêt. Enfin la détermination théorique et historique de la nature de la philosophie déduite de tous les considérants antérieurs, et son droit au rang de science distincte sont débattus dans nn chapitre final, où l'on distinguerait la réfutation de la thèse de l'évolution radicale et matérialiste, et les curieuses études sur les inconvénients de l'intellectualisme excessif et sur les destinées réservées à l'histoire des grands systèmes.

La lecture du livre considérable du Dr. V. W. justifiera l'appréciation de M. le Dr Méric, de la Sorbonne, qui l'appelle « une œuvre puissante, personnelle et magistrale. » L'Essai sur « l'objectivité de la connaissance » est un nouveau et glorieux résultat du mouvement de restauration de la philosophie provoqué par Léon XIII, dans l'Encyclique célèbre dont M. Barthélémy de S. Hilaire disait, dans une lettre adressée à M. Van Weddingen, qu'elle était comme le drapeau de la renaissance philosophique élevé par un pontife éclairé au milieu de nos contemporains. Ajoutons que la science et l'érudition de l'*Essai* sont rehaussés par le style lucide

et nerveux qu'on connaît à l'auteur, et dont la *Revue* de M. Ribot a pu dire que c'était celui d'un maître Le présent volume sera suivi d'autres comprenant, dans leur ensemble, l'examen développé des problèmes philosophiques. P. H.

P. J. VANDEN GHEYN. *L'Origine européenne des Aryas.*

Depuis les derniers écrits du savant auteur sur cette matière, écrits que les voix les plus autorisées telles que celles de Roth et de M. Muller ont signalés comme complets, pleins de savoir et de talent, de nouvelles hypothèses se sont élevées ou du moins, l'hypothèse de l'origine européenne des premiers Aryas a trouvé de nouveaux défenseurs, de nouveaux arguments. Le Prof. Vanden Gheyn ne pouvait faillir à sa tâche de faire sur cette intéressante question le plus de lumière possible en soumettant les dernièrs systèmes élaborés à un examen minutieux et profond C'est ce qu'il fait dans l'opuscule que nous presentons ici à nos lecteurs. Nous retrouverons dans ce nouvel ouvrage toutes les qualités qui distinguèrent ses prédécesseurs, érudition, jugement sûr, impartialité, sincérité qui ne donne à sa propre thèse que le degré de probabilité auquel elle a strictement droit. Ces pages ne s'analysent pas, elles se lisent d'un bout à l'autre. Bornons-nous à en indiquer les parties essentielles. 1. Exposé historique. 2. Examen des arguments linguistiques. 3. Arguments anthropologiques. 4. Preuves archéologiques. 5. Arguments géographiques. 6. Résumé et conclusion.

On voit que rien n'y manque. Citons seulement en abrégé les conclusions de ce vaste examen Les Aryas primitifs ont d'abord bien probablement habité l'Asie ; leur premier séjour ne peut se déterminer avec une précision absolue, mais il a dû se trouver entre l'Indoukoush, le Pamir, la mer Caspienne et l'Arabie. Bien des peuples qui parlent depuis les temps historiques, une langue aryaque ont pu originairement appartenir à une autre race et avoir reçu leur idiome aryaque de vainqueurs auxquels ils avaient dû se soumettre ou à l'influence morale d'une civilisation plus élevée. Enfin l'hypothèse de l'origine européenne des Aryas ne repose sur aucune preuve qui résiste à l'examen.

Il serait difficile de ne pas se rendre à l'argumentation du vaillant défenseur de notre origine asiatique. En tout cas ses adversaires même ne peuvent que reconnaître toutes les qualités de son intéressante monographie. J. R.

Nous devons signaler à l'attention de nos lecteurs une excellente *Inaugural dissertation* de M. F. H. Weisbach sur la langue des Inscriptions achameniques dites de seconde colonne ou espèce. M. Weisbach y fait preuve d'une connaissance étendue du sujet et de toute la littérature et traite la question avec compétence et perspicacité. Après une introduction où il expose le tableau de tout ce qui a été écrit sur la nature de cette langue, sur le nom qui lui convient, comme sur les textes des inscriptions qui lui appartiennent, il passe à l'examen qu'il fait lui-même de cette question si intéressante pour l'ethnologie et la philologie générale.

Deux ouvrages occupent principalement son attention ce sont : « Le peuple et la langue des Mèdes » de J. Oppert et le *Mémoire académique* de P. Delattre « sur le peuple et l'empire des Mèdes ». Comme on devait s'y attendre il donne généralement raison au second, qui se distingue par une saine érudition et un jugement sur et qui a été pour le premier la hache de Phocion.

M. Weisbach en corrobore les conclusions par de nouvelles observations judicieuses et conclut que la langue des secondes inscriptions académiques doit être appelée *neu-susisch*, « néo-susienne ».

Nous n'entendons pas entrer dans l'examen de la question, ni soumettre les arguments de M. W. à un examen approfondi. Nous voulons simplement signaler la publication de cet excellent travail, dont la presque totalité obtiendra, je pense bien, l'assentiment des spécialistes. C. H.

On annonce la Publication du texte éthiopien avec traduction en portugais du *Zênâ-Minâs* ou Histoire de Minâs roi d'Abyssinie qui régna sous le nom de Ademâs-Sagad de 1559 à 1563. Cette Histoire, écrite par un auteur anonyme contemporain, historiographe du roi Sartsa-Dëngël fils et successeur de Minâs, donne des détails fort intéressants sur les guerres de Minâs contre les Turks de Massaouah et sur la vie intime d'une cour éthiopienne au XVIe s.

La traduction est due à Mr F. M. Estevès Pereira, orientaliste portugais et la publication a été faite sous les auspices de la Société géographique de Lisbonne qui recueille avec soin tous les documents concernant l'histoire et les conquêtes des Portugais en Afrique. E. D.

Le Dr J. B. Abbeloos qui par ses précédents ouvrage s'est acquis une juste renommée, mais que les nécessités de ses diverses hautes fonctions retiennent trop souvent loin du champ de l'orientalisme, consacre ses moments de loisir à l'étude de divers manuscrits syriaques qui sont heureusement venus entre ses mains.

Naguère il publiait dans le texte syriaque inédit, avec une traduction latine, la légende de St Marès, apôtre, au premier siècle de notre ère, de la Perse et de la Chaldée. Il vient d'ajouter encore à ses collections un choix assez riche de biographies syriaques de martyrs et autres personnages importants appartenant à l'ordre ecclésiastique. Ces biographies forment deux volumes. Elles ont été copiées sur un manuscrit très ancien de l'église de St Péthion à Diarbekir (Amida) et sont, pour une grande partie, absolument inconnus en Europe.

Prochainement, le savant orientaliste fera paraître la vie de Mar Qaradagh, marzban d'Assyrie, qui mourut martyr la 49e année de Sapor II, c'est-à-dire en l'an 350 de notre ère. Nul doute que ce nouvel ouvrage sera digne de ses aînés. C. H.

Un ouvrage qui répond au travail de rénovation nationale se poursuivant au sein des populations arméniennes, vient de sortir des presses de la congrégation des Mékhitaristes de l'île de St. Lazare, à Venise.

C'est une histoire de l'Arménie en trois volumes (folio-oblong), par un écrivain bien connu de la susdite institution : le Dr Jacques Issaverdens qui a fait ses preuves par de nombreux écrits en arménien moderne.

Il composait pour ses compatriotes, il y a bientôt vingt ans, une histoire de la guerre franco-prussienne, et une histoire de la guerre civile qui a suivi de près à Paris la guerre étrangère. L'ouvrage est enrichi de nombreuses figures exécutées aux frais de M. Jean Arathoon de Batavia ; il sera mis en vente au prix de quatre guinées. Il a un grand intérêt d'actualité, alors que la question arménienne est vivement débattue parmi les questions qui importent à la pacification de l'Orient et au maintien de l'empire turc, condition actuelle d'un juste équilibre.

La publication du P. J. Issaverdens est destinée à répandre parmi les Arméniens une connaissance plus exacte de l'histoire de leur nation et des contrées où les populations de leur race se sont établies. Elle servira à leur donner une juste idée de leurs luttes dans le passé et des droits qu'ils ont à faire valoir aujourd'hui devant le congrès des grandes puissances de l'Europe, qui a naguère stipulé en leur faveur. Au nom d'un groupe d'opposition, formé de notables et de négociants, le *Haïasdan* (l'*Arménie*), organe de l'association patriotique arménienne, se publie deux fois par mois, en français et en arménien, à Londres et à Paris. Il a pour directeur politique M. Jean Broussali, avocat à la cour d'appel de Paris.

LES
HUIT AVENTURES
DU
GOUROU PARAMÂRTTA.
CONTES TAMOULS

DEUXIÈME AVENTURE.

L'ŒUF DE JUMENT.

De retour au mada, Paramârtta et ses disciples ne cessèrent de s'entretenir des malheurs, dont ils avaient été victimes lors du passage de la rivière.

Il y avait dans ce couvent une vieille femme borgne, qui depuis longtemps était chargée de tous les soins de propreté. Après avoir entendu en détail le récit de toutes ces mésaventures : « toute l'erreur est venue, dit-elle, de la manière dont vous avez fait le dénombrement : celui qui a fait le compte a omis de se compter lui-même. ou quelqu'un des autres ; donc, si à l'avenir pareille mésaventure vous arrive, je connais un moyen d'éviter une erreur de ce genre. Dans ce but, allez ramasser dans les champs de la bouse de vache et faites-en un petit tas, autour duquel vous vous rangerez tous ; puis chacun de vous, en se baissant jusqu'à terre, y plantera le bout de son nez sans crainte de le salir. Après cela, en comptant le nombre des trous faits sur ce tas de bouse, vous connaîtrez sans la moindre erreur le nombre des personnes qui seront présentes. Il y avait environ soixante à soixante-dix-ans, nous étions réunies dans un certain endroit au nombre de dix jeunes femmes, et c'est en employant ce procédé que nous sûmes exactement combien de personnes comptait notre réunion. »

« C'est un excellent moyen, dirent-ils tous à la fois, et qui nous a échappé ; excellent, car pour le mettre en pratique il n'y a pas d'argent à débourser. Cependant nous n'aurons pas tort d'acheter un cheval qui nous sera utile dans toutes nos affaires. ô Seigneur ! vous devez faire l'acquisition d'un cheval sans tarder et à quelque prix que ce soit. » — « Mais, quel peut être le prix d'un cheval ? » demanda le gourou. « Il n'en manquera pas au prix de cinquante ou cent fanons d'or. » — « Cinquante ou cent fanons d'or ! dit Paramârtta ; mais une somme pareille n'est pas du tout en ma possession, je vous assure. »

Après plusieurs jours de délibération, où il ne fut question que du cheval, on s'aperçut tout à coup que la vache laitière, qu'on avait laissé paître dans un champ voisin, n'était pas revenue au couvent vers le déclin du jour. On alla donc à sa recherche dans tout le village ; mais la vache ne fut pas découverte. Le disciple Matti fut alors envoyé dans les villages des environs. Il chercha partout sans rien voir et revint au couvent : « ô Seigneur ! dit-il tout joyeux au gourou, je n'ai pas aperçu la vache, c'est vrai ; mais c'est un très-petit malheur, car pour une modique somme d'argent je puis vous procurer un cheval. » — « Comment cela ? » s'écria le gourou avec curiosité. — « Voici, dit notre homme : « Pendant que je cherchais notre vache laitière de campagne en campagne, de village en village, de bois en bois, en examinant tout sans rien omettre, je vins à passer près du bord d'un vaste étang, aux environs duquel je vis quatre ou cinq juments, les unes couchées, les autres paissant l'herbe. J'errai à droite et à gauche dans le voisinage et j'aperçus des œufs de jument d'une telle grosseur qu'un homme ne pourrait les embrasser entièrement de ses deux bras. Survint alors un individu que j'interrogeai et qui me répondit : « ce sont bien là des œufs de jument ; ils sont à vendre, et on vous les cédera au prix modique de quatre ou cinq chakras (1) chacun. » ô Seigneur ! c'est là une excellente occasion pour avoir un cheval de bonne race, car nous pourrons donner les qualités que nous voudrons à notre jeune poulain : cela dépendra de la façon dont nous l'aurons élevé et instruit. » Tous consentirent à la proposition de Matti, et aussitôt Madéya fut adjoint à ce dernier pour l'accompagner dans ce voyage. Le gourou leur avait mis dans la main cinq chakras.

Quelque temps après que Matti et Madéya se furent mis en route pour acheter l'œuf de jument, il se présenta à l'esprit de Moûda une objection, dont il fit part en ces termes au gourou et aux autres disciples : « Nous aurons un œuf d'où sortira un cheval de bonne race : je le veux bien. Mais il faudra auparavant le faire couver, n'est-ce pas ? pour le faire éclore. Eh bien ! qui pourra le couver ? Je n'en sais rien. Et puis Matti vous a dit lui-même qu'un homme ne pourrait en embrasser un seul de ses deux bras ; et quand bien même vous mettriez dix poules ensemble sur un œuf aussi gros, elles ne réussiraient pas à le couver ; il serait même impossible de les y faire rester. Dites-moi donc de quels moyens vous disposerez pour mener à bien cette incubation. » A ce récit, Paramârtta et ses disciples furent remplis de stupeur : ils se regardaient les uns les autres en silence sans ouvrir la bouche. Ce manège dura fort longtemps. A la fin, le gourou ayant dit qu'il ne voyait qu'un seul moyen d'aplanir la difficulté, c'est que l'un d'entre eux voulût bien se charger lui-même de couver l'œuf, chacun des trois disciples allégua à tour de rôle une excuse (pour éviter la corvée).

« Pour moi, dit l'un d'eux, je suis obligé d'aller chaque jour à la rivière pour en apporter tout le tîrtta (2) nécessaire ; il me faut ensuite aller dans la forêt pour faire la provision de bois à brûler, dont on a besoin au couvent. Au milieu de tant d'occupations, comment me serait-il possible de couver ? »

« Quant à moi, dit le second, jour et nuit sans relâche je dois rester dans l'ermitage à côté du foyer, occupé à faire cuire le riz pour dix personnes, à préparer des carys (3) d'espèce variée, à fabriquer des gâteaux et à faire bouillir de l'eau. Comment pourrais-je, au milieu de tant de travaux, me charger, à moins de mourir, du soin de couver cet œuf ? »

« Avant le lever du jour, dit le troisième disciple, il me faut aller à la rivière, où, après avoir nettoyé mes dents, je dois me gargariser la bouche, me laver le visage, me purifier les mains et les pieds ; et, quand toutes ces prescriptions sont accomplies selon les rites, je vais au jardin des fleurs, où, après bien des recherches, je choisis les plus frais boutons pour les apporter au couvent ; il me faut ensuite les attacher ensemble et en former de longues guirlandes, dont j'orne avec adoration les statues des Dieux ; je suis, outre cela, obligé d'assister et de con-

tribuer à tous les sacrifices qui ont lieu chaque jour. Dites-moi, après un tel travail, si une personne peut encore entreprendre celui de couver un œuf de jument ? »

« Tout ce que vous venez de dire est juste, dit le gourou ; et les deux autres disciples, que nous avons envoyés pour l'achat de l'œuf, ne peuvent pas non plus se charger de couver l'œuf. En effet, l'un est chargé de recevoir les personnes qui viennent souvent nous visiter, de soutenir la conversation avec elles, d'écouter leurs plaintes et de terminer les différentes contestations qui peuvent s'élever entre elles. Et ses occupations sont interminables.

Quant à l'autre disciple, n'est-ce pas celui qui doit aller de village en village et de marché en marché pour faire dans les boutiques toutes sortes d'emplettes qui lui sont commandées ? Il est donc vrai que vous tous vous êtes chargés de fonctions qui ne vous laissent aucun loisir pour couver notre œuf :

« Pour moi, je vis dans l'oisiveté ; c'est moi donc qui couverai cet œuf : pour cela je le placerai dans mon giron, et, après l'avoir recouvert d'une enveloppe, je l'embrasserai de mes deux bras, je le serrerai contre ma poitrine et le chaufferai avec amour. L'essentiel pour moi est de parvenir à faire éclore le poulain : aussi peu m'importent les fatigues et les peines qu'il me faudra endurer. »

Pendant que dans le mada étaient agitées toutes ces questions, à la troisième heure (4), avec le lever de la lune, Matti et Madéya se dirigeaient vers l'endroit qu'avait remarqué le premier à plus de deux kâdams et demie (5), et ils arrivaient sur le bord de l'étang, où gisaient à terre un grand nombre de citrouilles cendrées (6), qui étaient mûres. Ils furent ravis de joie, en voyant que les œufs s'y trouvaient encore. Ayant abordé le propriétaire qui les gardait, ils lui dirent sur un ton suppliant : « Eh ! Monsieur ! veuillez nous céder un de ces œufs de jument ; nous en avons le plus grand besoin. » Cet homme, en voyant quelle était leur bêtise : « oh ! oh ! s'écria-t-il, les œufs de jument, que vous apercevez là, sont ceux d'une race supérieure. Êtes-vous capables de faire cette dépense ? je les vends à un prix élevé. » — « Allons ! dirent nos acheteurs, ne connaissons-nous pas fort bien le prix d'un de ces œufs, qui est de cinq chakras ? Monsieur ! voici les cinq chakras : donnez-

nous en retour un de vos œufs les plus beaux. » — « Vous êtes de bien braves gens (7), dit le propriétaire ; aussi, vu l'excellent caractère dont vous faites preuve, je vous en livrerai un à ce prix : allez, choisissez à votre aise le plus gros ; mais c'est à la condition que vous ne dévoilerez à personne le bas prix auquel je vous l'ai vendu. »

Nos deux acheteurs, après avoir passé toute la nuit pour faire choix du plus beau fruit qu'ils purent trouver, se remirent en route, le lendemain, dès que le jour commença à paraître (8). Matti, ayant soulevé avec peine la citrouille, l'avait placée sur sa tête avec précaution, et son compagnon Madéya marchait en avant pour lui montrer le chemin. Tout en faisant route, Matti se mit à pérorer : « Ah ! ah ! nos pères ont dit : *ceux qui font pénitence font leur affaire* (9) ; nous voyons maintenant de nos propres yeux la vérité de cette maxime. En effet, voici l'avantage que nous tirons de la pénitence que s'est imposée notre gourou : nous avons aujourd'hui trouvé l'occasion d'acheter pour cinq fanons d'or ce qui doit bien en valoir cent ou cent cinquante. » Madéya dit à son tour : « N'y a-t-il pas un excellent conseil, dans le proverbe suivant, que bien des fois tu as dû entendre répéter ? *Le plaisir doit venir par la vertu : tout le reste est extérieur et absolument indigne de louanges* (10). C'est ainsi que l'on n'éprouve des délices et que l'on n'obtient des avantages que dans la vertu, et toutes les autres jouissances sont accompagnées de chagrin et de déshonneur. Mon père a montré pendant de longs jours des vertus nombreuses : n'est-ce pas grâce à elles et comme leur récompense qu'il a eu le grand bonheur de m'avoir pour fils ? » « Peut-il y avoir le moindre doute, dit Matti, sur ce proverbe ? *si l'on sème du ricin, va-t-il croître de l'ébène* (11) ? Le bonheur est attaché à la vertu, le malheur au vice. »

Ils avaient déjà fait une bonne partie du chemin, en s'entretenant ainsi de proverbes, quand ils vinrent à passer sous un arbre touffu, dont les branches descendaient fort bas : heurtée fortement par l'une d'elles, la citrouille tomba, et, se fendant en plusieurs morceaux, fut lancée sur des buissons qui étendaient en rampant sous l'arbre leurs petits rameaux. Par hasard, sous ces buissons s'était blotti un lièvre, qui, au bruit de la citrouille, bondit de sa cachette en tremblant de tous ses mem-

bres et prit la fuite. « Le voilà ! s'écrièrent Matti et Madéya ; le voilà le petit du cheval, qui sort de l'œuf ! » Et tous deux se mirent à sa poursuite pour tâcher de l'attraper. Ils couraient de toutes leurs forces en traversant, sans y prendre garde, les collines, les plaines et les bois : leurs vêtements s'accrochaient aux buissons épineux, qui tantôt déchiraient les étoffes, tantôt arrêtaient la marche des poursuivants ; la peau de leurs pieds et de leurs jambes était meurtrie par les rameaux sur lesquels ils marchaient ; leurs doigts, piqués par les épines, laissaient couler du sang ; leur corps tout entier était dégouttant de sueur ; et, le cœur palpitant, les oreilles bouchées par l'excès de la fatigue, essoufflés et les entrailles brûlantes, tout tremblants et mourant de soif, tous deux tombèrent (presque sans connaissance) sur la route sans avoir pu attraper le lièvre. Pendant ce temps l'animal courait toujours et finit par échapper complètement à leur vue. Ils ne tardèrent pas à se lever, sans avoir égard à leur horrible fatigue, et, le corps déchiré par les épines, les pierres et les branches d'arbres, clopin clopant, accablés de douleur, épuisés de soif et de faim, ils atteignirent leur couvent après le coucher du soleil.

Dès qu'ils eurent pénétré dans la cour interieure du couvent : « hélas ! hélas ! s'écrièrent-ils, en frappant d'une main sur leur bouche, et de l'autre sur leurs flancs (12), et ils s'affaissèrent tous deux sur le sol de la cour. Les autres disciples accoururent alors avec Paramârtta, en levant les bras au ciel et criant : « quoi ! quoi ! quel malheur vous est arrivé ? » Tous deux racontèrent en détail ce qui s'était passé, et Matti se mit à dire : « ô Seigneur ! depuis le jour où je suis venu au monde, je n'ai jamais vu, même une fois, de cheval aussi agile. Nous avons vu tout à coup sortir de l'œuf où il reposait, un petit poulain, d'environ une coudée de longueur, tout à fait semblable à un lièvre pour la forme, la grosseur et la couleur de la peau, d'une teinte cendrée tirant sur le noir : ne cessant d'agiter ses deux oreilles, levant sa courte queue au-dessus de son dos à la distance de deux pieds, et allongeant tout à la fois ses quatre jambes jusqu'à toucher la terre de sa poitrine, il s'est mis à fuir avec tant de rapidité et d'ardeur qu'il est impossible de l'exprimer et même de le concevoir. »

Après bien des pleurs et des lamentations de toute la troupe,

le gourou voulut les tranquilliser et leur dit : « Les cinq fanons sont perdus : c'est vrai ; mais c'est un réel bienfait pour nous que le petit de la jument se soit enfui de la sorte. Vous me demandez pourquoi ? Si, n'étant qu'un poulain, il a déjà fait une course aussi folle, quel est celui d'entre nous qui aurait pu le monter plus tard, alors qu'il serait devenu un cheval plus âgé ? Pour moi, qui suis vieux, je ne veux pas d'un pareil cheval, hélas ! quand bien même on me le donnerait pour rien. »

TROISIÈME AVENTURE.

La vache de louage.

Plusieurs jours après, le gourou et ses disciples furent obligés d'entreprendre un long voyage et, Paramârtta ayant déclaré qu'il ne pouvait faire à pied une course d'une si grande étendue, ils se procurèrent une vache de louage sans cornes ; et il fut convenu que l'on donnerait au propriétaire trois fanons par jour. Mais, à cause du grand nombre d'occupations nécessitées par les préparatifs du voyage, ils ne sortirent du couvent et ne se mirent en route que trois heures après le lever du jour.

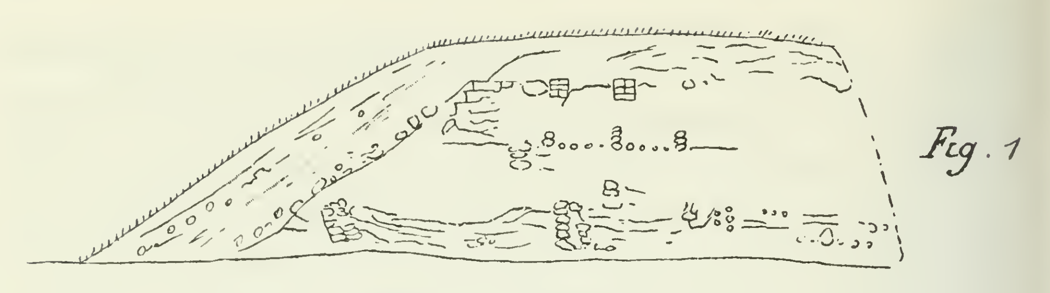
C'était l'époque de l'année la plus chaude ; le soleil ardent lançait une chaleur excessive (1) sur la troupe, qui eut à traverser une plaine nue sans arbre et sans arbuste qui pût donner un peu d'ombrage. Le gourou, qui était âgé, ne put supporter plus longtemps la violence de la chaleur du soleil : il faillit se se trouver mal, et il était sur le point de glisser à terre de dessus sa monture, lorsque ses disciples, s'apercevant de sa faiblesse, le soulevèrent par dessous les bras et le firent descendre. Comme l'endroit n'offrait pas le moindre abri, ils placèrent le gourou couché tout de son long sous le ventre de la vache, qui ainsi lui servait d'ombrage, et pendant longtemps ils l'éventèrent avec les pans de leurs vêtements. Le gourou finit par éprouver un grand soulagement, et comme un petit vent plein de fraîcheur se mit bientôt à souffler, il remonta sur la vache et continua sa route au petit pas.

Avant le coucher du soleil on parvint à un village, où l'on s'arrêta (pour passer la nuit). Ils se rendirent à une petite

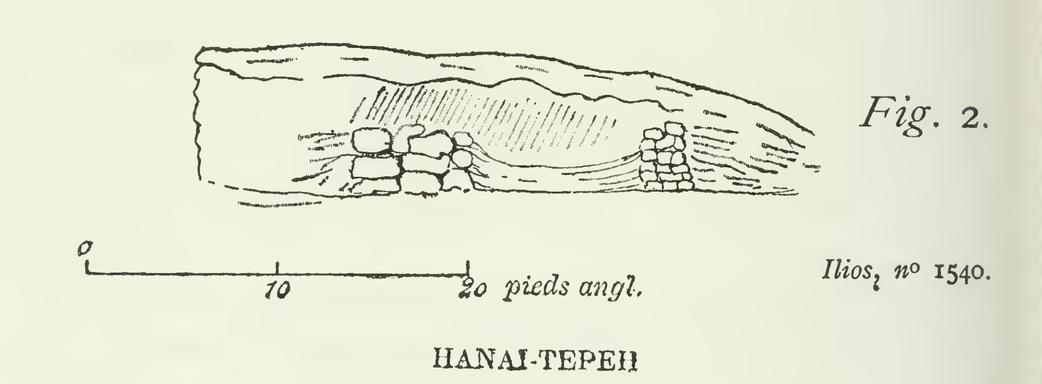
auberge (2), et, quand ils s'y furent installés, ils offrirent trois fanons d'or au propriétaire de la vache : « Ce salaire est insuffisant » dit celui-ci. — « Eh quoi ! repartirent les disciples, n'est-ce pas le salaire journalier dont nous sommes convenus avec toi avant le départ ? » Notre homme refuse et réplique : « trois fanons sont le salaire convenu de ma vache, servant de monture : c'est juste. Mais, au milieu du chemin, ne vous êtes-vous pas servis de ma vache comme d'un parasol contre la chaleur, et pour cela n'êtes-vous point forcés de me donner un autre salaire ? » — « C'est une injustice ! » s'écrièrent-ils, et furieux ils s'opposèrent fortement à sa réclamation. Aussi les habitants du village eurent bientôt connaissance de ce qui se passait, et, pour jouir du spectacle de toutes ces querelles, ils accoururent en foule, hommes et femmes, et firent cercle autour de la troupe.

Survint alors un Padéatchi (3), qui se présenta pour servir d'arbitre entre les disputeurs. Il fit taire la foule, et, après avoir entendu le sujet de la contestation qui lui fut rapporté par les deux partis : « Voulez-vous, leur dit-il, regarder comme juste la décision que je vais rendre ? » chacun convint de se soumettre à son jugement, et le juge parla en ces termes : « Dans un de mes voyages, j'arrivai un soir dans une grande auberge (4), où je voulus passer la nuit. Cette auberge offrait non seulement aux voyageurs un lieu de repos, mais on y trouvait aussi, moyennant une certaine somme, tout ce que pouvait désirer un voyageur pour apaiser sa faim et sa soif. « Pour moi, (dis-je au gardien), je ne demande rien, car je n'ai pas les moyens de solder la dépense. »

Or, à ce moment, on faisait rôtir pour des voyageurs une grosse cuisse de mouton, enfilée dans une broche de fer, que l'on faisait tourner sur de la braise. Ce rôti répandait dans l'auberge beaucoup de fumée et il s'en exhalait un parfum alléchant. En partant, j'avais pris avec moi (dans un linge) une bonne provision de riz cuit, et je demandai au gardien la permission de l'exposer pendant quelques minutes au-dessus du rôti. Il me répondit que j'avais bien le droit de manger mon riz en l'imprégnant de cette odeur. Alors je pris mon paquet, et, le tenant suspendu d'une main au-dessus du mouton, de l'autre main je le tournai dans tous les sens. Enfin, je mangeai



HISSARLIK TEPEH.



HANAI-TEPEH

Fig. 3.

Surface

Cendre

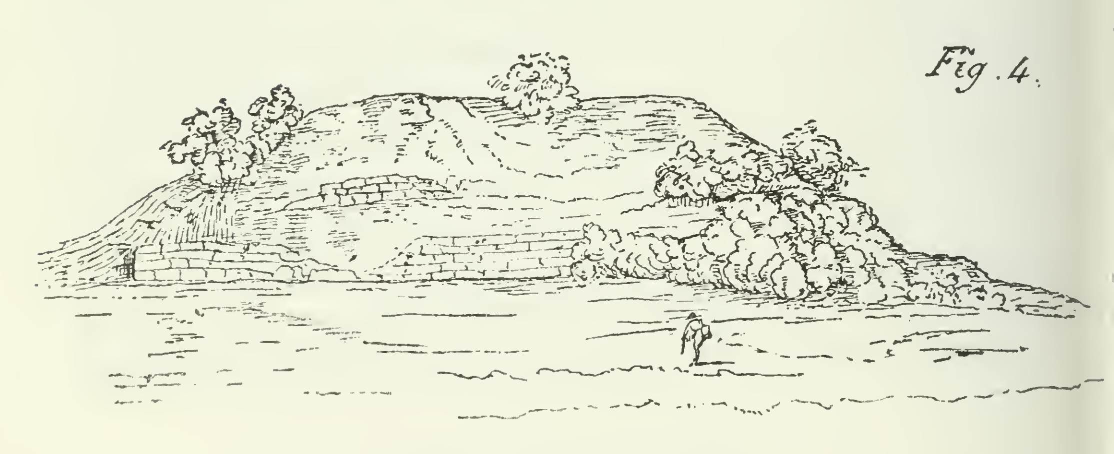
Tuiles et pierr

Cendre Charbon

Pithos renversé et petits vases

0 5 10 pieds angl.

HANAI-TEPEH



KARA AGATSCH TEPEH.

mon riz tranquillement, et il me procura une véritable jouissance par l'excellente odeur dont il s'était pénétré.

Le lendemain, au moment du départ, le gardien me demanda un salaire pour avoir respiré cette odeur. C'est injuste ! lui dis-je ; et, en nous disputant, nous allâmes trouver le chef du village. Cet homme, fort instruit et dont l'esprit était d'un grand sens, rendait ses jugements avec une extrême justice et toujours en vue d'une prompte conciliation. Après avoir appris quel était l'objet de notre contestation, voici les termes exacts de la sentence qu'il prononça : « Ceux qui ont mangé le cary doivent payer en bon argent ; ceux qui n'ont fait que flairer la bonne odeur du cary doivent payer avec l'odeur de l'argent (5). »

Puis il saisit par le bras le gardien de l'auberge, et, l'ayant tiré à lui, il lui frotta rudement le nez avec une bourse gonflée de fanons. « Oh ! oh ! dit en reculant mon adversaire, ce salaire me suffit parfaitement. »

Avez-vous compris, continua la padéatchi, avez-vous compris le jugement que porta le chef du village ? Son arrêt vous paraît-il équitable ou non ? Eh bien ! je vais juger votre différent de la même manière : « Pour être monté sur la vache, il faut payer avec de bon argent ; pour avoir été à l'ombre de la vache, il faut payer avec l'ombre de l'argent : c'est le salaire convenable (6).

Mais, comme le soleil est couché, s'est le son de l'argent qui en remplacera l'ombre et qui sera le prix de l'ombre d'une vache. Ecoute. Et l'arbitre, ayant saisi avec force le conducteur de la vache, lui frotta fortement à plusieurs reprises l'oreille avec une bourse pleine de fanons, en lui disant : « as-tu entendu ce son ? » Et lui de s'écrier : « Seigneur ! c'est assez. Seigneur ! c'est assez. J'ai entendu ; j'ai fort bien entendu, vous me faites mal à l'oreille. Hélas ! c'est suffisant pour le salaire, c'est suffisant. »

Le gourou, s'adressant à son tour au conducteur : « j'ai assez de ta vache, lui dit-il ; va-t-en avec elle, toi qui m'exposes à tant de mésaventures. Je vais, à pied et à petites journées, continuer ma route jusqu'à la fin du voyage. Va-t-en. »

Puis, se tournant vers le padéatchi qui avait terminé si heureusement la querelle, il le combla de louanges et de compliments, et, lui donnant sa bénédiction, il le congédia.

QUATRIÈME AVENTURE.

LE CHEVAL PÊCHÉ A LA LIGNE.

Le lendemain, le gourou et ses disciples, après avoir fait leurs préparatifs, se mirent en route au chant du coq, afin d'éviter la trop grande chaleur. Mais ils avançaient lentement, et ils n'avaient pas encore franchi la distance d'un kâdam (1) qu'ils se trouvèrent surpris par l'ardeur des rayons du soleil : alors ils s'arrêtèrent dans un bosquet plein de fraîcheur pour calmer leur fatigue. Pendant cette halte, le disciple Mlêtcha se sépara de la troupe pour se laver les pieds dans un étang voisin (2). Sur le bord de cet étang s'élevait le temple de Ganêça, et il y avait fort peu de temps qu'un dévot, pour accomplir un vœu, avait fait placer à l'entrée un grand cheval de terre cuite (3). Comme l'étang se trouvait rempli jusqu'aux bords et que l'eau en était d'une limpidité parfaite, l'image du cheval de terre s'y dessinait au fond. Mlêtcha, à la vue d'un pareil phénomène, fut rempli d'étonnement, en voyant que le cheval restait dans l'eau ; et, comme d'un autre côté il reconnaissait à ce même cheval une forme, une grandeur, une grosseur et une couleur semblables à celles du cheval qui se trouvait sur le bord de l'étang, il soupçonna que ce qu'il avait cru voir dans l'eau n'était que l'ombre de l'objet extérieur. Mais un petit vent se mit à souffler et à troubler la surface de l'eau, et au même instant le disciple vit fort bien que le cheval, qui était au fond de l'eau, s'agitait, sans que celui du bord fît le moindre mouvement : il fut donc certain pour lui (qu'il s'était d'abord trompé, et) que l'image, qui lui était apparue au fond de l'eau, était réellement un être vivant, un autre cheval. Ensuite il se mit à pousser des cris, comme s'il eût voulu le mettre en fuite, et il lança une pierre dans l'eau, dont l'agitation augmenta ; le cheval, comme effrayé par tout ce bruit, parut s'agiter également,

dresser la tête, battre des pieds, se cabrer et bondir. Mlêtcha courut annoncer cette nouvelle aux autres disciples, et il leur raconta en détail tout ce qu'il avait vu.

Quand ce récit fut terminé, ils se levèrent tous sans perdre une minute (4), et coururent vers les bords de l'étang, où ils virent de leurs propres yeux que Mlêtcha n'avait dit que la vérité. Alors on délibéra sur le moyen de s'emparer du cheval, mais personne ne voulut consentir à descendre dans l'eau afin d'y saisir l'animal : on rejeta ainsi successivement les diverses propositions de chacun ; mais à la fin ils prirent la résolution, qu'ils croyaient excellente, de tirer sur le rivage le fameux cheval, après l'avoir pris comme on pêche le poisson à la ligne.

Ils font en conséquence leurs préparatifs : en guise de hameçon, ils se servent d'une faucille dentelée, et, comme amorce, du riz cuit qu'ils avaient apporté dans un linge pour leur voyage ; quant à la corde, qu'on devait attacher à la ligne, ils choisissent pour cet usage le turban de leur gourou. Puis ils placent la faucille dans le paquet de riz et lancent le tout dans l'endroit où apparaissait le cheval. Cette masse tomba sur la surface avec bruit (5) et d'une manière si rapide que l'eau en fut violemment agitée et qu'en même temps le cheval parut trépigner, se tordre et bondir. Alors tous furent saisis de frayeur et prirent la fuite : seul, Mlêtcha resta à son poste et persista longtemps à tenir le turban d'une main, en se tenant le plus possible éloigné du bord.

Quand les vagues de l'étang se furent calmées, les gros poissons, qui y vivaient, attirés par l'amorce, s'approchèrent lentement, ébranlèrent peu à peu le paquet de riz et le happèrent. Mlêtcha (s'apercevant que la ligne opposait de la résistence), fit signe de la main à ses compagnons, et les appela en criant : « Le voici, le cheval ! il mord à l'amorce ! » En effet, grâce aux poissons, le riz cuit et le morceau de toile qui l'enveloppait étaient allés au fond de l'étang, et la faucille était restée accrochée à une grosse racine, qui s'étendait en rempant sous l'eau. Et tous, persuadés que le hameçon était accroché à la bouche du cheval, poussèrent des cris de joie : « Le cheval est à nous ! » Puis ils tirèrent de toutes leurs forces. Le vieux turban, déjà à moitié usé, cédant à leurs efforts, se rompit, et tous à la fois tombèrent à la renverse.

Un brave homme, (6) qui passait près de là juste au moment où ils tombaient couchés sur le dos, leur demanda ce que cela signifiait. Les disciples lui firent un récit détaillé de toutes leurs dernières aventures sans rien omettre. « Comment, s'écria notre homme, peut-il exister des êtres d'une nature aussi simple ! » Ce disant, il cacha par un pan de son vêtement (7) le cheval de terre cuite qui se trouvait sur le rivage, et il leur montra ainsi que celui qui se trouvait dans l'eau disparaissait à l'instant même. Il chassa de cette manière l'illusion qui avait tant troublé leur esprit.

Les disciples lui racontent alors toutes leurs affaires d'une manière circonstanciée : que leur gourou — en parlant ainsi, ils le montraient du doigt — étant vieux et d'une santé chancelante, devait nécessairement avoir un cheval, mais que, l'argent leur faisant défaut pour en acheter un de bonne race, ils avaient fait l'acquisition d'un œuf de jument ; que cet œuf en se brisant leur avait causé du dommage, et que le conducteur d'une vache de louage, dont ils s'étaient servi, leur avait suscité les plus grands chagrins. A ce récit notre homme vit bien qu'il avait affaire à de bonnes gens, à qui était inconnue la ruse, et dans son cœur il en eut pitié : « J'ai, leur dit-il, un cheval boîteux qui m'appartient, et, bien qu'il soit vieux, il conviendra parfaitement à des gens comme vous, et vous sera utile dans votre voyage. Pour l'avoir, vous n'avez à me donner ni fanon, ni kache (8) : je vous le cède gratuitement. Suivez-moi donc jusqu'à mon village et venez chez moi. »

(*A continuer*.) G. Devèze.

LE TEMPLE RECONSTRUIT PAR ZOROBABEL.

§ IV.

Réponse a quelques difficultés.

Dans les paragraphes précédents nous avons soutenu l'identité des personnages de *Sheshbaççar* et de *Zorobabel* et prouvé qu'un seul et même chef du peuple, à savoir *Sheshbaççar-Zorobabel* avait posé les fondements du temple et en avait achevé la reconstruction en la 6me année de Darius 1er.

Mais d'après M. Imbert, il serait question dans les VI premiers chapitres du 1er livre d'Esdras de la reconstruction non pas d'un seul, mais de deux temples, dont le premier aurait été reconstruit par *Sheshbaççar* et le second par *Zorobabel*, car pour lui ce sont là deux personnages absolument distincts l'un de l'autre.

L'hypothèse de M. Imbert suppose la destruction du premier le ces deux temples préalablement à la reconstruction d'un econd. Mais, si nous interrogeons les VI chapitres en quesion et que nous leur demandions par qui et comment le remier de ces deux temples aurait été détruit, nous n'en obtenons guère de réponse. Ils ne connaissent qu'un seul temple, t ils plaçent la pose de ses fondements en la 2me année de yrus (536) et l'achèvement, après une longue interruption des avaux, en l'an VI de Darius 1er, c.-à-d. en 517 (Cfr. III, 10 et , 16 avec VI, 15).

Cependant M. Imbert s'imagine avoir trouvé dans le V. 12 u Chap. III un argument solide en faveur de sa nouvelle ypothèse. Or voici ce V. 12 d'après sa propre traduction : Et plusieurs d'entre les prêtres et les lévites et les Chefs de milles, vieillards qui avaient vu le premier temple, pleuraient n répandant de grands cris ; lorsque la fondation de ce temple

(actuel) eut lieu à leurs yeux, plusieurs dans l'ivresse de leur joie s'exclamaient avec force. »

En disjoignant, au moyen d'une fausse coupure pratiquée dans le contenu de ce Verset, la fondation du temple en question de ce qui est dit des pleurs des vieillards, M. Imbert essaie, mais bien en vain, de donner un appui à sa thèse. En effet le contexte atteste hautement que le motif des cris de douleur poussés par les vieillards n'était autre que la vue des fondations du nouveau temple comparées par eux aux magnificences du premier qu'ils avaient vu jadis, à savoir du temple de Salomon. Par contre, les autres, qui n'avaient pas vu le premier, étaient transportés de joie. Tel est manifestement le sens de ce verset. S'il y est question de deux temples, il faut entendre certainement par là deux édifices non pas *postérieurs* tous les deux à la captivité, mais dont l'un est *antérieur* et l'autre *postérieur* à cette époque, à savoir le temple de Salomon et celui de Shesbaççar-Zorobabel.

Contre le sentiment que nous venons d'exposer il n'y a guère d'objection à tirer de la chronologie. En effet, la pose des fondements, dont il s'agit V. 12 tombe en la 2me année de Cyrus, soit en 536. Puis comme la 1re année de Cyrus, qui est l'année de la fin de la captivité, correspond à l'an 537, le commencement des 70 ans de la captivité doit être rapporté à l'an 607. Or, si nous supposons 10 ans d'âge au début de la captivité à certains survivants d'entre les captifs retournés dans leur patrie et qui assistèrent à la pose des fondements du temple mentionné V. 12, ces personnages n'étaient donc âgés que d'une bonne quatrevingtaine d'années en la 2me année de Cyrus, et ils pouvaient avoir conservé un souvenir parfait des magnificences du temple de Salomon contemplées par eux quand ils comptaient déjà dix années d'âge. Il en était ainsi à fortiori de ceux qui n'avaient été emmenés en captivité qu'après la destruction du temple en 588.

Cela étant nous nous croyons autorisé à soutenir, que l'hypothèse de M. Imbert relative à l'existence de 2 temples successifs à l'époque en question n'a guère de fondement dans le Verset par lui invoqué et que notre opinion relativement à lexistence d'un temple unique, bâti tout entier depuis ses fondements par Sheshbaççar-Zorobabel, continue à rester debout.

Mais tout n'est point dit avec cela, M. Imbert invoque contre notre thèse le témoignage de la prophétie d'Aggée II, 17, 18, 19, rapproché des données du 1er livre d'Esdras, entr'autres de V, 16.

Voici comment il traduit le V. 18 du passage d'Aggée : « Mais maintenant gravez dans vos cœurs tout ce qui se fera depuis ce jour et à l'avenir, depuis ce vingt quatrième jour du neuvième mois, depuis ce jour où les fondements du temple ont été jetés ; gravez dans vos cœurs tout ce qui se fera à l'avenir. »

Selon M. Imbert, il serait dit dans ce verset, que les fondements du temple en question ont été jetés pendant le 9me mois de la 2me année de Darius II et non pas de Darius 1er, soit donc en 422 et non pas antérieurement. D'où il suit qu'il ne saurait pas être là question du temple, dont, d'après I Esdras V, 16, les fondements furent posés par Shesbaççar plus d'un siècle avant cette date. Il en conclut, que depuis leur retour de la captivité dans leur patrie les Juifs construisirent *deux temples*, dont l'un, édifié sous l'administration de Shesbaççar, fut détruit, peu après et l'autre, commencé le *vingt quatrième jour du* 9me *mois* de la 2me année de Darius II par Zorobabel, fut achevé en la 6me année de ce roi.

M. Imbert reconnait que dans les 6 premiers chapitres d'Esdras il n'est fait nulle mention de la destruction du temple reconstruit par Shesbaççar. Sentant combien pareil silence dans un livre, qui relate soigneusement toutes les entreprises des ennemis des Juifs contre la reconstruction du temple, est préjudiciable à son hypothèse, M. Imbert essaie de rendre compte de ce silence au moyen d'une nouvelle hypothèse.

D'après lui les 6 premiers chapitres d'Esdras auraient subi un remaniement fâcheux en suite duquel le chapitre II primitif aurait disparu ; or il devait contenir le récit de la destruction du temple reconstruit par Shesbaççar. A ce chapitre authentique aurait été substitué le chap. II actuel, par la simple reproduction du ch. VII de Néhémie, qui doit être considéré comme l'original.

Avant d'entreprendre l'examen de l'interprétation du passage du prophète Aggée par M. Imbert et des conclusions qu'il en déduit, nous allons examiner préalablement son hypothèse relativement à la prétendue substitution du chap. VII de Néhémie à un chap. II primitif et authentique du livre d'Esdras.

Peut-on considérer le ch. II actuel d'Esdras comme dérivé du ch. VII de Néhémie. Nous ne saurions guère l'admettre. C'est que, en effet, Néhémie affirme lui-même V. 5 qu'il ne fait que reproduire un document antérieur dans ce qui suit à partir du V. 6.

Or il est manifeste que le chap. II d'Esdras contient les mêmes données que le Ch. VII de Néhémie empruntées par celui-ci à un document antérieur, dont il y a lieu de rechercher l'auteur.

Ce document, tel qu'il figure dans le livre d'Esdras et dans celui de Néhémie, est écrit non pas en araméen, mais en hébreu.

Nous nous rallions à la supposition mise en avant par M. Imbert, d'après laquelle Esdras aurait traduit de l'araméen en hébreu une partie notable des VI premiers Chapitres du livre qui porte son nom et serait mort avant d'avoir traduit le reste, qui nous fut ainsi conservé dans son original araméen. Or, nous avons essayé d'établir ci-dessus que cet original représentait les « Mémoires » ou le « Journal » de Shesbaççar-Zorobabel. C'est donc à celui-ci que doit être attribuée la paternité du document découvert par Néhémie et inséré par lui au Chap. VII du livre qui porte son nom, et le Ch. II d'Esdras doit être tenu pour l'original.

Néhémie, le « Tirshathah » ou le Gouverneur de la Judée sous le règne d'Artaxerxès I, ne fait, en prenant la mesure renseignée au Chap. VII, que reproduire celle qui avait été déjà appliquée précédemment par son prédécesseur, le Tirshâthah Sheshbaççar.

On ne saurait plus prétendre dès lors que le chap. II d'Esdras se trouve là à une place indûe et qu'il a pris la place d'un chapitre maintenant perdu, lequel, d'après M. Imbert, aurait contenu le récit de la destruction du temple reconstruit par Sheshbaççar.

En ce qui concerne le don fait par le Tirshathah Néhémie et mentionné par celui-ci V. 70 il est clair, eu égard à ce qui vient d'être dit, qu'il ne pouvait pas être mentionné dans le Ch. II d'Esdras, dont la composition précède de tout un siècle la susdite largesse.

Quant à l'absence dans le Ch. VII de Néhémie du contenu du V. 68 du Ch. II d'Esdras, elle s'explique très naturellement par ce fait que le temple unique reconstruit par Sheshbaççar-

Zorobabel était depuis longtemps achevé et toujours debout à l'époque de Néhémie et que dès lors il ne pouvait plus être question de faire des dons « pour la maison de Jahveh pour son assiette sur la base », ainsi que s'exprime le V. 68, c.-à-d. en d'autres termes : « pour la pose des fondements du temple à reconstruire, » comme c'était le cas à l'époque de Sheshbaççar-Zorobabel.

Nous croyons avoir établi clairement que l'argument, que M. Imbert prétend déduire de la confrontation du contenu du Ch. VII de Néhémie avec celui du Ch. II d'Esdras en faveur de son hypothèse de l'existence successive de deux temples, dont l'un aurait été édifié sous Sheshbaççar, mais détruit bientôt après, et l'autre sous Zorobabel, est dénué de toute force probante.

Il nous reste maintenant à examiner l'argument qu'il essaie de tirer en faveur de cette même hypothèse du contenu des VV. 17-19 du Ch. II de la prophétie d'Aggée.

Ainsi que nous l'avons déjà observé ci-dessus M. Imbert prétend qu'il est question, dans le V. 18, de l'achèvement de la construction des fondements du temple. Or, Aggée proféra sa prophétie sous le règne de Darius (Aggée II, 1), c.-à-d. d'après M. Imbert, sous le règne de Darius II. Mais nous lisons d'autre part au Ch. V, 16 d'Esdras : « Alors Sheshbaççar vint à Jérusalem. *Il jeta les fondements du temple*, et depuis lors (ajoute le satrape de Darius II, comme s'il parlait de jours très anciens ?), on travaille à cet édifice, sans qu'il soit encore achevé. »

Dans la supposition que, pendant le laps de temps qui sépare l'époque de Cyrus de celle de Darius, il n'eût été construit qu'un seul temple, force serait, semble-t-il à M. Imbert d'admettre, que la donnée du V. 18 du ch. II d'Aggée se trouve en flagrante contradiction avec celle du V. 16 du Ch. V d'Esdras.

Tel serait effectivement l'état des choses au cas où le V. 18 d'Aggée aurait la signification que M. Imbert lui attribue. Mais nous allons faire voir que le contenu, bien compris, de ce verset n'implique aucune espèce d'antilogie avec la donnée contenue dans le V. 16 d'Esdras.

Passons d'abord en revue quelques données du livre d'Esdras relatives à la reconstruction du temple par Sheshbaççar.

Ainsi qu'il est dit V. 16, c'est Sheshbaççar, qui a jeté les fondements du temple sous le règne de Cyrus, et, d'après le V. 68 du ch. II, dont l'authenticité est inattaquable et dont la paternité doit être attribuée à Sheshbaççar, celui-ci, désigné là-même sous le nom de Zorobabel, reçut, en vue de la pose des fondements du temple, des dons de la part des chefs de la nation.

Il résulte du contenu du ch. IV, 1-5. 24 que l'œuvre de la reconstruction du temple, après la pose des fondements, fut interrompue jusqu'à la 2de année de Darius, en laquelle elle put être continuée d'après V, 1-2. La reprise des travaux eût lieu, ainsi que nous le prouverons plus loin le 24e jour du 6me mois de Darius 1er, sur les pressantes exhortations des prophètes Aggée et Zacharie, mais, comme nous l'apprennent le V. 3, et le passage VI, 6b-7, le satrape Tatnaj fit bientôt cesser les travaux, et ce fut le 24e jour du 9me mois de Darius (Aggée II, 18) (1).

Les travaux en question ne se rapportent plus à la pose des fondements qui, d'après les termes mêmes de IV, 24 et de V, 1-2, sont déjà censés achevés, mais à des travaux de superstruction sur les fondements déjà jetés. C'est ce qui résulte également et clairement des termes du rapport adressé par Tatnaj à Darius (V, 8-9, 11), ainsi que des termes du décret porté à cette occasion par ce monarque (VI, 7).

Rapprochons maintenant de ces données le contenu du V. 18 du ch. II d'Aggée. Pour bien comprendre ce verset il importe de remarquer que le prophète pose là le 24me jour du 9me mois, comme le début d'une époque nouvelle présente vis à vis d'une époque antérieure (rapport indiqué par la préposition « l » avant la particule « min ».) (2) Le début de cette époque antérieure est le jour où les fondements du temple se trouvèrent posés. A partir de cette époque ou de l'achèvement de ces fondements, les travaux de reconstruction avaient cessé et avec eux les bénédictions de Jahveh. Mais à partir du 24e jour du 9me mois de Darius 1er, où ils sont déjà repris sur les exhorta-

(1) Le contenu de V, 5 implique simplement que, si les ennemis des Juifs réussirent à faire interrompre les travaux, ils ne parvînrent pas à les faire cesser définitivement.

(2) Voir Keil, *die Zwölf kleine Propheten*, pag. 512.

tions d'Aggée et de son co-prophète Zacharie, et poussés avec vigueur, Jahveh dit de nouveau : « Je bénis ! » (V. 19.) Il ressort clairement aussi du passage de Zacharie VIII, 9 qu'à l'époque, où ces prophètes exhortaient à bâtir, *les fondements du temple étaient déjà posés.*

Grâce à cette interprétation très simple et très naturelle, ce passage d'Aggée, loin de former une antilogie vis-à-vis des données des 6 premiers chapitres d'Esdras, est, tout au contraire, en parfaite harmonie avec elles. Il nous transporte au moment, où, après une longue interruption des travaux de reconstruction sur les fondements du temple, déjà posés ces travaux marchent de nouveau à souhait. C'est alors qu'intervint Tatnaj et qu'il fit suspendre les travaux jusqu'après la décision à rendre par Darius 1er comme suite au rapport à lui adressé par ce haut fonctionnaire relativement à l'œuvre de la reconstruction du temple. La réponse du roi arriva encore dans le courant de cette même 2me année de son règne (IV, 14), et à partir de ce moment Zorobabel put poursuivre en paix la reconstruction du temple, qui fut terminée en la 6me année du règne de ce roi.

Cette explication est d'ailleurs exigée par tout le contexte de la prophétie d'Aggée. En la rejetant on mettrait sans motif le prophète en contradiction avec lui-même. En effet celui-ci dit V. 15 de ce même chapitre : « Avant que fut jointe pierre à pierre dans le temple de Jahveh » (b'Bêith Jahveh). Or l'expression finale indique clairement, qu'il s'agit là non pas de la pose des fondements, mais de la construction du bâtiment proprement dit du temple, laquelle est manifestement rapportée à une date antérieure à celle mentionnée au V. 18.

Il en est de même pour le passage I, 14-15 (T. héb.), où, comme l'indique l'expression « b'bêith Jahveh », il s'agit de nouveau des travaux de construction de l'édifice proprement dit du temple, à la reprise desquels il est assigné comme date le 24e jour du 6e mois de la 2de année de Darius I (Cfr Aggée I, 1-3). Nous apprenons ultérieurement par le passage II, 3 que le 21e jour du 7me mois « la maison » de Jahveh est déjà assez avancée pour pouvoir être comparée avec le temple antérieur.

D'après II, 18, les travaux étaient poussés avec tant d'ardeur

que le prophète est autorisé à déclarer au nom de Jahveh le 24 jour du 9me mois de Darius, que, à partir de cette date, Jahveh bénit de rechef son peuple à cause de son zèle.

C'est alors que, comme nous l'avons déjà dit ci-dessus, à la suite de l'intervention de Tatnaj, les travaux furent de nouveau arrêtés. Or, il est évident, d'après le contenu d'Esdras V, 8-9-11, qu'il s'agissait déjà de la construction du bâtiment même et plus seulement de ses fondements. Et de fait il est fait mention là du *bois* qu'on insérait dans les murs (V. 8).

D'après V, 1-2 ces travaux se faisaient sous l'impulsion des prophètes Aggée et Zacharie sous le règne et, d'après IV, 24 en la 2me année de Darius. D'ou il ressort qu'il n'est point question de Aggée II, 18 de la *pose des fondements* d'un nouveau temple.

Il y a donc harmonie parfaite entre les données des 6 premiers chapitres d'Esdras et celles de la prophétie d'Aggée. Ici, de même que dans les chapitres d'Esdras la reconstruction du temple sous Darius est rapportée manifestement à Zorobabel, qui en jeta les fondements. Enfin comme il n'existe nulle trace d'un temple antérieur détruit depuis la fin de la captivité, il s'en suit que Zorobabel ne fait qu'un seul et même personnage avec Sheshbaççar.

NOTE.

OPINION DE M. KUENEN.

L'étude qui précède renferme, outre la critique de l'hypothèse de M. Imbert, la réponse aux principales difficultés soulevées par le professeur *Kuenen* contre la stricte historicité des VI premiers chapitres du 1er livre d'Esdras (1).

Quiconque examinera la question sans aucune idée préconçue ne fera guère, croyons-nous, de difficulté pour admettre, comme très plausible, la reconstitution proposée ici, des premiers chapitres d'Esdras dans leur forme originelle. Or, celle-ci une fois admise, on voit tomber aussitôt les principales difficultés soulevées contre le contenu de ces chapitres

(1) Voir Kuenen, *Historisch-Critisch Onderzoek* naar het ontstaan en de Verzameling van de Boeken des ouden Verbonds, T. I, § 34, pag. 501 et svv. (2e Edit. 1887).

soit par *Kuenen*, soit par *Bleek*, *Schrader*, *Graetz* et autres.

Que le lecteur confronte leurs diverses allégations avec les données de notre étude et il pourra apprécier justement la valeur réelle de ces difficultés. Nous sommes d'accord avec *Kuenen* pour attribuer la composition de six premiers chapitres en question à un autre qu'à Esdras, et aussi pour rapporter à l'auteur des livres des *Chroniques* la composition ou tout au moins la compilation des livres d'Esdras et de Néhémie.

Nous nous rallions même aux arguments produits par le critique hollandais à l'appui de cette seconde thèse. Mais nous nous séparons de lui, quand il prétend distinguer d'Esdras l'auteur des livres des *Chroniques* et faire passer ce dernier pour un écrivain ayant vécu longtemps après *Néhémie* (1).

Les arguments par lui invoqués n'établissent guère sa thèse.

En effet, en ce qui concerne d'abord l'expression *adarkmonim* employée I Chron. XXIX, 7, cette expression n'implique guère que l'auteur du livre ait vécu vers la fin de l'époque de l'empire Perse ou voire même après. C'est que d'abord il n'est guère certain qu'il faille attribuer à cette expression le sens de dariques. D'après M. *Imbert*, dont les arguments ne manquent certes pas de poids, elle désignerait des *drachmes* (2).

D'ailleurs, quand même cette expression devrait s'entendre de « dariques, » il ne suivrait guère encore de l'emploi de cette expression dans le 1er livre des chroniques qu'Esdras n'en saurait pu être l'auteur. Car cette même expression se lit également dans 1 Esd. II, 69, c.-à-d. dans un document contemporain de Zorobabel, ce qui prouve l'existence et l'emploi de cette monnaie dès avant la 2me année de Darius 1er (3).

Cette expression ne nous contraint donc en aucune façon à reculer la composition des *Chroniques* jusqu'après, ni même jusque vers la fin de l'empire Perse, et elle ne prouve non plus rien contre Esdras comme l'auteur des chroniques.

L'argumentation de *Kuenen*, basée sur la comparaison des données de I Chron. IX, 1-34 avec celles de Néh. IX, 1-9 doit établir qu'en raison du premier passage l'époque du gouver-

(1) Voir Kuenen, ibidem § 29, n° 1, et sub 2° pag. 447.

(2) Voir *Muséon*, t. VII, n° 2, pp. 230-231 et note 5, contre Keil, *Chronik* etc. ad h. l. p. 221.

(3) Voir aussi Cornely, *Introd. Spec.* T. II, Pars 1, p. 326, note 2.

nement de Néhémie fut de beaucoup antérieure à celle où écrivait l'auteur des Chroniques, lequel ne saurait être, par conséquent, Esdras, qui était le contemporain de Néhémie; mais elle n'a guère plus de force probante que son précédent argument.

En effet *Kuenen* n'arrive à cette conclusion que moyennant une application arbitraire et fausse de l'expression « w'ʿadhennah » V. 18, qui signifie : *jusqu'à présent*. D'après lui cela désignerait l'époque où vécut l'auteur des Chroniques.

Or il résulte d'une part de la mention faite dans ce verset de *la porte du Roi* ou de la porte par où le roi entrait dans le temple et en sortait, qu'il s'agit du temple de Salomon encore debout, et d'autre part comme Sallum, qu'on ne saurait pas identifier avec Meshelemya ou Shelemya, ainsi que l'indique la différence même des noms (1) montait la garde à cette porte jusqu'à présent, il et clair que ce personnage vivait à une époque où le temple de Salomon subsistait encore. D'où il suit que l'auteur de cette notice est antérieur à l'époque de la destruction du temple et, par conséquent, de beaucoup antérieur à Néhémie.

La conclusion déduite par *Kuenen* de l'expression : w'ʿadhennah tombe donc manifestement à faux.

Quant à l'argument que *Kuenen* prétend tirer de la mention faite I Chron. III, 17-24 de *six* générations postérieures à Zorobabel pour établir que la composition de ce livre doit être rapportée à l'époque de l'empire Grec, nous répondons que, lors même que nous admettrions le fait de la mention de ces *six*, et non pas *onze*, générations postérieures à Zorobabel (2), il ne s'en suivrait guère, que la composition du livre des Chroniques dût être réculée jusqu'à l'époque de l'empire Grec, ni qu'Esdras ne saurait pas en être l'auteur.

Il est clair, d'après Néhémie XII, 36 qu'Esdras était encore en vie lors de l'inauguration solennelle de l'enceinte reconstruite de la ville de Jérusalem, soit en l'an 384. Puis d'après I Esdras I Shesbaççar-Zorobabel, supposé alors âgé d'une quarantaine

(1) Voir Keil, *Chronik*, *Ezra* etc. pag. 118.

(2) Voir Keil, ouv. cité, p. 58, où cet exégète conteste qu'il soit fait même mention de *six* générations postérieures à Zorobabel. Voir aussi Cornely, *Introd. Spec.* vol. II, Pars I, pag. 327, note 4.

d'années, arriva à Jérusalem en 537. Or de 537 à 384 il y a 153 ans, sur lesquels on devrait répartir les 6 générations en question. Si nous comptons 25 ans pour chaque génération, nous arrivons à un total de 150 ans pour ces 6 générations. Si donc nous rapportons avec M. de Saulcy (1) la mort d'Esdras à cette date de l'an 384, à laquelle l'empire Perse était encore debout, il est évident qu'il n'y a pas lieu de faire descendre la composition du livre des *Chroniques* jusqu'à l'époque de l'empire Grec, et que rien ne s'oppose non plus à ce que nous attribuions à Esdras la composition de ce livre en même temps que la compilation officielle, en sa qualité de scribe I Esd.-VII, 6, « des 6 premiers chapitres de I Esdras ainsi que des « Mémoires » de Nehémie jusqu'à la date de l'an 384.

Enfin en ce qui concerne l'argument subsidiaire que *Kuenen* prétend déduire de l'emploi II Chron. XXVI, 22 sv. du titre de « roi des Perses », alors que pareil titre ne paraît ni chez Esdras depuis le ch. VII, ni chez Néhémie, pour établir que l'auteur du livre des *Chroniques* a vécu après l'époque de la domination persane, son peu de valeur ressort clairement du fait de la fréquente mention de ce titre chez un écrivain beaucoup plus ancien qu'Esdras et Néhémie, à savoir chez l'auteur des Chapitres I, II et IV du 1er livre d'Esdras (2).

Nous croyons avoir répondu complètement aux arguments, au moyen desquels *Kuenen* voudrait faire descendre la date de la composition du livre des Chroniques au 3me voire même au 2me siècle av. J.-Ch. (3) et fourni en même temps la preuve, que rien ne nous empêche de tenir Esdras pour l'auteur de ce livre, comme aussi pour le compilateur des « Mémoires » de Néhémie et des 6 premiers chapitres du 1er livre qui porte son nom.

(*A continuer*) FL. DEMOOR.

(1) Voir son ouvrage *Sept siècles de l'histoire Judaïque*, pag. 46-47.
(2) Voir *Kuenen*, ouv. cité, p. 445, note 8.
(3) Voir *Cornely*, Op. cit. p. 326.

ERRATA : P. 468 l. 14 lis. V. 5 au lieu de V. 6
P. 475, note, — VI 146 — VI. 146.

RECHERCHES RÉCENTES

SUR LA

RELIGION DE L'ANCIENNE ÉGYPTE.

LE CULTE *(suite et fin).*

V. LES TEMPLES ÉGYPTIENS.

Terminons enfin cette étude des progrès faits depuis dix à douze ans dans la connaissance de la religion égyptienne par quelques mots sur l'architecture religieuse de l'Egypte et spécialement par un aperçu des vues émises à ce sujet par M. le Marquis de Rochemonteix.

Il avait abordé cette matière en 1881 (1), au sujet d'un temple d'Apet, à Karnac. Nous avons déja tiré de son étude des considérations fort intéressantes sur la signification symbolique des types accumulés de coiffures dans les figures de divinités égyptiennes ; mais on peut aussi penser, après avoir lu ces pages, que la disposition du temple avait elle-même une signification religieuse arrêtée. Avant d'aborder cette dissertation, il convient de résumer rapidement les données générales sur l'architecture sacrée de l'Egypte exposées, en 1872, par M. Emmanuel de Rougé, dans son cours au collège de France, et publiées par son fils, Jacques de Rougé, aux pages 35-51, 66-74 des *Mélanges d'Archéologie égyptienne et assyrienne* (t. I.)

Derrière le sanctuaire de granit, noyau du temple d'Amon-Ra, a Karnac, qui fut élevé sous la XVIII[e] dynastie, se trouvent, disait l'illustre professeur, des fragments d'un édifice de la XII[e] (2), c'est-à-dire de l'époque culminante du moyen

(1) *Recueil,* vol. III, p. 72-86 ; cf. vol. VI, p. 21-35.
(2) Voy. p. 36 ; cf. 37-9.

empire égyptien. Ceci explique comment, *contrairement à un usage constant*, ce sanctuaire a une *porte dans le fond* ; c'est sans doute parceque l'ancien sanctuaire existait alors, et que celui que nous possédons n'était destiné, lors de sa construction, qu'à un rôle secondaire. Le fait est confirmé par cette circonstance que la réparation du sanctuaire actuel, effectuée très peu de temps après la mort d'Alexandre le grand, est dite avoir eu pour objet une œuvre de Thoutmès III, lequel sans doute avait transformé en sanctuaire une pièce accessoire avant lui (1). Cette œuvre, en effet, ne peut avoir été que la restauration ou le renouvellement d'un monument plus ancien, puisque des constructions accessoires, le 3e et même le 4e pylône sont l'œuvre de Thoutmès 1er, son père ; or l'ordre d'éloignement du sanctuaire est l'ordre chronologique de la construction, ce qui d'ailleurs n'empêchait pas des princes postérieurs d'ajouter des décorations à un massif déjà existant (2). On a même (p. 38-9) la preuve que le sanctuaire du moyen empire a été restauré au temps de la XXe dynastie. Ajoutons que la symétrie des constructions accessoires au sanctuaire est visible, mais non parfaite. Même dans l'ordre religieux, l'architecture égyptienne n'était pas, comme celle des Grecs, *un art chiffré*, suivant l'heureuse expression de M. Mariette.

M. de Rochemonteix a décrit, en 1886 (3), un temple un peu moins ancien, mais pourtant de la grande époque, appartenant au roi le plus fameux de la XXe dynastie, à Ramsès III, et qui paraît être l'édifice désigné dans Diodore comme le tombeau du prétendu Osymandias. Les déblaiements de M. Mariette ont mis au jour, à l'entrée de l'édifice, une salle hypostyle à 24 colonnes (4 en profondeur et 6 en largeur). On y voit représenté le roi, introduit par Thot et Khonsou ; et divers tableaux y offrent des scènes d'adoration à la triade thébaine. La salle des offrandes, beaucoup moins grande, est hypostyle aussi, mais à 8 colonnes seulement ; il en est de même du vestibule

(1) *Ibid.* 36, 40 ; cf. 47-8.

(2) *Ibid.* p. 42-6, 48, 50, 67-9. Partout et toujours le sanctuaire était l'œuvre primitive à laquelle était subordonné tout le reste, l'œuvre religieuse par excellence, le domaine exclusif du dieu ; et la décoration des autres parties du monument devenait de plus en plus religieuse, à mesure qu'on s'en rapprochait.

(3) *Recueil*, vol. VIII, p. 195-201, avec plan. Ce Rhamesseum est à Médinet-Abou, de sorte que l'entrée, tournée vers le fleuve, est à l'Est de l'édifice. V. infra.

central, c'est-à-dire de la pièce qui précède le sanctuaire; enfin, toujours dans le même axe, se trouve le sanctuaire du dieu éponyme du temple, c'est-à-dire d'Amon, le grand dieu thébain. Le sanctuaire est soutenu par 4 pilastres, et il communique par le fond, non pas avec l'extérieur, mais avec une série de cryptes. Les salles latérales, généralement beaucoup plus petites, sont en assez grand nombre, mais, autant qu'on peut le reconnaître par la partie antérieure du temple, seule déblayée du côté sud, du moins quand le plan a été dressé, elles ne forment pas, là non plus, une disposition et des groupes symétriques à droite et à gauche de l'axe du temple. Elles sont consacrées à diverses divinités, qui n'appartiennent pas toutes, comme Amon-Ra, au cycle solaire.

Revenons au temple d'Apet, qui appartient à une époque bien postérieure; je ne veux pas dire bien différente, car, quant au mode de construction, le caractère architectural n'a pas varié (1); en sorte qu'il fut impossible à la commission d'Egypte d'éviter les plus graves erreurs chronologiques, dépourvue qu'elle était de tout moyen de se renseigner par les textes égyptiens.

Le temple d'Apet (un des noms de la mère d'Osiris), se trouve à Karnac, mais ne fait point partie du vaste groupe des constructions connexes entre elles que l'on désignes ordinairement sous ce nom : le mouvement dont nous avons à parler à cette heure appartient tout entier, à la période gréco-romaine. Son premier auteur fut Ptolémée Evergète II, frère de Philométor, et ce prince en avança même beaucoup la décoration intérieure (2). Celle de l'entrée, tournée vers le fleuve sacré, suivant l'usage presque constant des temples égyptiens (3), appartient à Ptolémée-Aulète, le père de la fameuse Cléopâtre, et Auguste fit décorer un mur extérieur, situé au midi. Mais, comme le fait observer l'auteur, « la magnifique statue *saïte* en serpentine verte de la déesse Apet à corps d'hippopotame, trouvée par M. Mariette non loin de là, sur l'emplacement de la ville antique,

(1) Au moins depuis la XVIIIe dynastie, puisque les temps antérieurs ne nous ont guère laissé que des monuments funéraires.

(2) *Recueil*, vol. III, p. 74, et le plan.

(3) *Ibid.* 75; l'auteur indique une exception pour le temple dont l'enceinte contient celui-ci.

peut provenir d'un temple plus ancien. Quoiqu'il en soit, l'emplacement choisi a sa signification. Le temple d'Apet est le lieu de l'engendrement d'Osiris, et, comme tel, il a été placé dans l'intérieur de la grande enceinte qui entourait le temple de Chons, le dieu enfant qui, à Thèbes, renait chaque matin; cette enceinte devenait ainsi l'enclos des naissances divines. » (1)

« Le plan du temple, dit encore M. de Rochemonteix (p. 75) est aussi simple et aussi ingénieux que possible. Il est l'œuvre de l'école *ptolémaïque* qui, *modifiant* les traditions *pharaoniques* a créé le plan d'Edfou et de Denderah, plan imité par les derniers Ptolémées et les Romains, et sans doute considéré par eux comme le type de la perfection, de la conformité aux règles du rituel. » C'est donc le temple de la basse époque que nous avons à décrire ici (2).

Les appartements sont divisés par l'auteur en deux groupes. Le premier consiste surtout dans la salle hypostyle (ici à deux colonnes seulement), qui rappelle par sa situation le pronaos des temples grecs. Deux petites portes, à droite et à gauche, voisines du mur antérieur, conduisent, l'une à une pièce où l'on devait conserver, dit M. de Rochemonteix, les vases destinés aux purifications et dont nous avons vu l'emploi, au moins en partie, dans le paragraphe précédent ; l'autre à un réduit où se trouve l'escalier des terrasses. D'autres portes, également placées à droite et à gauche, conduisent, par deux couloirs symétriques, à deux appartements du fond, dont l'un devait, suivant l'auteur, contenir les étoffes sacrées (pour la toilette de la Déesse), et l'autre les essences précieuses destinées à ces onctions dont j'ai parlé plus haut. La salle du sud n'a pas de sculptures : dans celle du nord, est une décoration inattendue. On y voit, en effet, le dieu Osiris sur son lit funéraire avec cette inscription : « Séjour du taureau dans son champ. » (p. 77) Le

(1) *Api* veut dire un hippopotame, et par conséquent Ape-t indique la femelle de cet animal. Ce nom ne se donne jamais au ciel astronomique ni divinisé, et cependant Nu-t, la déesse céleste, était mère d'Osiris et d'Isis ; mais, dans les bas-temps, on voit unir au nom d'Apet les titres de *bonne nourrice*, *grande mère*, *qui a enfanté les dieux*. (Pierret, *Dict. d'archéol. ég.* p. 52). Ici nous pouvons encore entrevoir une influence du syncrétisme phrygien.

(2) La construction de celui-ci, avait été commencée l'an 10 de Ptolémée Epiphane (238) ; les derniers travaux ne sont antérieurs que de 15 ans à la bataille d'Actium. Voy. mon *Mémoire sur le calendrier macédonien en Égypte et la chronologie des Lagides*, publié par l'Académie des Inscriptions en 1876.

symbolisme ordinaire de la religion égyptienne ne permet pas de voir une véritable anomalie entre cette figure et la destination générale de l'édifice : l'alternative de la vie et de la mort était l'objet fréquent des mythes égyptiens, comme de ceux de l'Asie occidentale, et même, dans certains cas, des mythes helléniques eux-mêmes : quant à la qualification de taureau, elle n'est pas habituellement appliquée à Osiris ; mais nous sommes à une époque de syncrétisme, et Osiris peut être identifié ici avec l'astre qui féconde la nature.

En suivant l'axe de la porte d'entrée et poursuivant sa marche après avoir traversé la salle hypostyle, on arrive successivement à deux pièces, dont la première communique à droite et à gauche aux deux autres, de grandeur à peuprès égale à la sienne. La salle centrale de la partie intérieure du temple n'avait pas reçu de sculpture spéciale, reconnue par le savant explorateur : la décoration de ses parois correspond à l'usage des pièces adjacentes ; et l'auteur la considère elle-même comme un passage correspondant « à la salle du centre où (dans les temples ordinaires) faisaient halte les prêtres chargés des barques et des statues divines, au sortir des chambres secrètes ou avant d'y rentrer. Là encore on accumulait les offrandes, aux jours de grandes fêtes » (p. 78). On ne saurait songer ici à un sanctuaire. Bien qu'elle fût séparée de la salle hypostyle par une façade à parois inclinés et par une porte fermante, cette pièce n'était point remplie de ténèbres mystérieuses; le jour y entrait par quatre ouvertures pratiquées dans les frises, comme il pénétrait dans la salle précédente « par deux véritables fenêtres, pratiquées dans le haut de la paroi sud et semblables à celles de la salle hypostyle de Karnac. » (Cf. p. 77 et 78). C'est donc à la troisième salle, faisant suite à celles-là, dans la même direction, et ouverte seulement par une porte, laissée dans l'axe central, du côté de l'entrée du temple, que le nom de sanctuaire peut être réservé.

M. de Rochemonteix aborde ensuite des considérations d'une autre nature relatives à l'ensemble de l'architecture religieuse en Egypte. Il commence par poser ce principe (également applicable à l'ancienne Grèce) que le temple est la *demeure* de la divinité (p. 78), et de plus que, celle-ci étant, surtout à Thèbes, à Héliopolis, à Edfou, représentée par le soleil (1), la

(1) Du moins en général, à partir de la période thébaine.

division du ciel et du monde en Nord et en Midi, c'est-à-dire en parties correspondant à la droite et à la gauche de l'astre dans sa course quotidienne, devait être représentée dans le plan de l'édifice (1). Cela était si bien passé en coutume que l'expression : *double temple de Phtah* signifiait simplement : Temple de Phtah (p. 78-9), quoique, remarquons le bien, Phtah ne soit pas proprement une divinité solaire.

Quant au système de la décoration des temples, l'auteur nous dit qu'elle devait, « dans un temple achevé, » être appliquée à toutes les parties de l'édifice, comme susceptible non-seulement d'une signification mystique, mais d'une puissance, en quelque sorte, magique. Si, en effet, le plafond représente le ciel et est parsemé soit d'astérismes, soit de figures astrologiques, on y voit aussi planer des vautours armés de chasse-mouches, pour écarter les mauvaises influences ; les corniches des portes sont formées d'uraeus, symboles religieux aussi bien que monarchiques (2) ; et cette décoration est couronnée par le disque ailé de l'astre souverain (p. 81).

Les tableaux des portes expriment, à leur manière, le dogme manifesté par le culte propre à chaque temple et les idées morales qui s'y trouvent attachées. Mais, ajoute l'auteur, ces figures, « ce sont plus que de simples idéogrammes : le prêtre, suivant un procédé constant en Égypte, les anime, les identifie à l'objet qu'ils expriment ;.... il en fait de véritables amulettes,.... comme autant de gardiens chargés de défendre l'intérieur contre toute attaque du méchant, contre tout contact impur. » Les parois de chaque salle portent des figures symboliques ; les soubassements représentent la terre, ses habitants, le culte qu'on y pratique ; le corps des parois est divisé en deux parties, Nord et Sud, ou plus exactement droite et gauche de la ligne médiale, et chacune d'elles se divise en deux registres. En haut, les divinités, tournées vers la porte à par-

(1) C'est ce qu'a si bien signalé M. Grébaut, nous l'avons vu ailleurs (au 1er § de la partie mythologique). Mais je ne puis aller, avec M. de Rochemonteix, jusqu'à dire que le côté méridional, essentiellement lumineux, représente le triomphe de la divinité, et le côté nord, celui du mal et des ténèbres. Le Nord et le Sud sont ici symétriques.

(2) Et qui probablement n'étaient symboles monarchiques que par suite de leur signification religieuse, à cause de la nature divine attribuée aux Pharaons.. — Voyez, sur le rôle de ceux-ci dans les tableaux des temples, les pages du même auteur, dans son second article (vol. VI, p. 25-7).

tir du fond, et les adorateurs, tournés vers le fond à partir de la porte. Cet ordre est celui des figures comprises dans l'inscription dédicatoire : lues de droite à gauche, c'est au fond qu'elles se rejoignent (p. 82-3).

Les tableaux du fond représentaient l'adoration proprement dite ; mais M. de Rochemonteix fait observer qu'il est logique, pour bien comprendre le tout, d'étudier les tableaux divers de chaque salle en partant de la porte, afin de suivre la gradation des idées (p. 83). Cependant, ajouta-t-il, lorsque le développement est considérable, les tableaux de gauche peuvent faire suite à ceux de droite, au lieu de leur être symétriques ; c'est ce qui arrive dans le temple de Séti 1er, à Abydos (p. 84). Ces sculptures ne sont pas des expositions de dogmes, et les inscriptions qui les accompagnent ne sont pas des explications de croyances mystérieuses : c'est seulement dans les livres qu'on trouve des énoncés dogmatiques : les *images* dés dieux n'étaient pour les pectateur qu'une « sorte de *memento* » des connaissances religieuses qu'il possédait. Mais elles étaient, *en elles-mêmes*, considérées comme la *résidence de la divinité*, ainsi que les inscriptions le disent et le répètent. Les *tableaux* qui couvrent les murs « célèbrent, pour les yeux, comme les chants sacrés pour l'oreille, les puissances et les transformations de la divinité. » (p. 85). Et dans la suite de la même étude (vol. VI p. 21-3, 1885), l'auteur insistait sur la fixité absolue de ces *figures* mythologiques, depuis le commencement du haut empire jusqu'au temps de l'empire romain, sur l'absence de toute *composition* artistique, tandis que, sur les parois extérieures des mêmes temples, elle se donne carrière dans les scènes historiques, mais seulement dans les temps antérieurs aux Saïtes.

Enfin, deux années après la 2de partie du travail qui vient d'être sommairement analysé, M. de Rochemonteix revenait encore sur la question générale des temples égyptiens. En 1887, en effet, il la traitait dans la *leçon d'ouverture d'un cours libre*, fait, à la faculté de Paris, *sur l'histoire des peuples orientaux*. Il y exposait l'aspect général de ces temples, édifices au milieu d'une enceinte, arbres sacrés, lac, champ pour les semailles rituelles, avenue de sphinx ou de béliers conduisant aux cours dans lesquelles on pénétrait par des pylônes (1). Les pronaos à

(1) Voy. p. 5-6.

la façon grecque, dont nous avons parlé à propos du temple d'Apet, ne datent que de la dynastie macédonienne ; mais l'habitude s'introduisit de leur donner de grandes dimensions, au moins relativement, et spécialement en hauteur ; la lumière y abondait ; on l'appelait *Grande salle* ou *salle du Lever* (de l'astre) : c'était là que le dieu apparaissait dans sa barque portée sur les épaules des prêtres, comme le soleil à l'Orient. « On y disposait les offrandes, on y faisait les sacrifices. » Dans certains temples, la salle du *Lever* est double ou triple ; (1) en ce cas, les salles latérales, obscures quoique chargées de sculptures, paraissent, dit l'auteur, avoir été considérées comme le domaine propre du dieu protecteur des objets qu'on y renfermait ; leur décoration « amène à reconnaître qu'elles sont elles-mêmes des sanctuaires ;... des régions idéales de l'univers égyptien, où, par l'intervention divine, s'accomplit le mystère de la création des objets qui y sont conservés, comme s'accomplissait, dans les chambres secrètes de la 2e partie du temple, à l'intérieur des châsses, le mystère des générations divines. » (2)

« Du vestibule on pénétrait, par le fond, dans la retraite mystérieuse du dieu éponyme et dans les chapelles de ses parèdres ; par les côtés, dans les sanctuaires spéciaux de fêtes communes à tous les temples.... Au delà (du vestibule central) commence le *Lieu du mystère*, dont l'accès n'est permis qu'à un petit nombre de pontifes, tout cet ensemble de sombres retraites où se dissimulent les dieux. » Dans une niche, est un fétiche, emblème d'un dieu supérieur et que le Pharaon seul a le droit de contempler. Son image était aussi portée sur une barque, image de celle dans laquelle le dieu naviguait sur le Nil céleste et munie de tous les talismans qui devaient le protéger. (3)

Dans les temples de dimensions moyennes, l'*Adyton* forme souvent une chambre unique ; ailleurs il se divise en trois sanctuaires pour la triade adorée dans le monument : le père occupe la pièce du centre ; le fils est à l'Est, et la mère, à l'Ouest. Souvent, au fond du sanctuaire central, une porte « conduit à des chambres de plus en plus étroites, consacrées à des formes

(1) *Ibid.* p. 7-9.
(2) *Ibid.* p. 9-10.
(3) *Ibid.* p. 10-11.

du dieu de plus en plus infernales, » dit l'auteur, c'est-à-dire représentant, à gauche, la divinité dans le ciel oriental, surtout *avant* le lever du jour, à droite, le ciel occidental, c'est-à-dire le lieu où le disque solaire vient se plonger dans les ténèbres. (1) — Sous les pharaons, ces sanctuaires latéraux étaient de simples chapelles ; ce fut sous les Ptolémées qu'ils devinrent des salles représentant les régions du ciel où se développe le drame divin, en rapport avec la vie de la nature (2). Le temple est la demeure des dieux, et les inscriptions de la pièce la plus resserrée le disent semblable au ciel.

La décoration des *pylônes*, dans les plus anciens temples conservés jusqu'à nous, représente, par des figures symboliques, les victoires des Pharaons. Sous les Ptolémées elle sert plutôt à faire connaître la richesse des temples ; mais les textes qui les accompagnent y contiennent des exposés de doctrines.

La règle générale et sans exception est que la hauteur des parties de l'édifice s'accroît à mesure que l'on s'éloigne de la pièce du fond ; en même temps, le sol monte à mesure qu'on s'en rapproche, et le sanctaire est comparé par les scribes à la « montagne de l'horizon. » (3)

« La disposition des éléments de décoration s'explique par l'idée que le prêtre se faisait du temple. Le soubassement offre des productions de la nature ; la paroi représente les espaces célestes ; la frise est décorée d'emblèmes analogues à ceux des chapitaux mortuaires, qui sont une protection pour le dieu lui-même ; le plafond figure (nous l'avons déjà vu) le séjour des astres. » (4) Et l'auteur répète ici que, si, à l'extérieur du temple, on voit des scènes de conquêtes, et par conséquent une œuvre qui n'est pas proprement hiératique, exprimée avec une liberté manifeste, dans l'intérieur au contraire, l'artiste est soumis à des règles d'une extrême rigueur (5).

« Avant tout, dit M. de Rochemonteix, il faut donner asile aux âmes des dieux dans leurs formes matérielles, les parer d'emblèmes qui ont une signification déterminée ; » ces âmes en prennent possession, ainsi que le constatent, au moins pour la plus

(1) Voyez p. 11-12.
(2) *Ibid.* p. 12.
(3) *Ibid.* p. 14-16.
(4) *Ibid.* p. 19.
(5) *Ibid.* p. 19-20.

basse époque, des inscriptions de Denderah. Si la forme hiératique n'eût pas été maintenue, le dieu n'aurait pas su l'habiter. « Le résultat pratique, recherché avant tout dans la décoration, c'est la protection du dieu et de son temple. » Cette efficacité magique appartient aussi aux objets relatifs au culte (1).

« C'est au milieu des espaces célestes que les cérémonies et les offrandes représentées sur le champ des parois étaient censées avoir lieu. » Mais quant aux opérations accomplies sur la terre, les Pharaons sont les prêtres par excellence (2).

Le roi a, dans les tableaux, la taille des dieux eux-mêmes. « C'est sur sa ressemblance que sont modelés leurs visages ; il a leurs emblèmes et par conséquent leurs attributs. Dans le Pronaos, il sort du Pa-duat (de l'autre monde, séjour nocturne du soleil), purifié par les dieux ; c'est par eux qu'il est introduit dans le sanctuaire. Il vivifie le dieu son père, comme le fils vivifie le sien dans les cérémonies funéraires. Il est, en effet, le fils de Ra ; chaque tableau est un épisode de leurs rapports.

Au temps des Lagides, divers dieux figuraient dans chaque tableau ; mais antérieurement le dieu éponyme du temple était censé celui dont émanaient tous les autres : ceux-ci n'étaient que ses membres, ses transformations ; leurs noms ne jouaient là que le rôle d'épithètes (3). C'est là, à peu près, ce que, en parlant de l'Inde égyptienne, Max Müller appelait l'hénothéisme, et je crois avoir nettement montré ailleurs (4) que ce mot ne peut en réalité représenter que deux choses ou le monothéisme ou un non-sens. C'est aussi au fond ce que M. de Rochemonteix, dans son étude sur le temple d'Apet, appelait, comme nous l'avons déjà vu, le polynôme divin (5).

En reconnaissant le sacerdoce des rois d'Égypte, sacerdoce devenu universel depuis que les rois thébains avaient substitué leur pouvoir à celui de dynasties locales, l'auteur n'oublie pas

(1) *Ibid.* p. 20-21. Voy. l'allocution d'Hermès Trismégiste à Asclepios, opuscule alexandrin que j'ai cité dans le *Bulletin de l'athénée oriental* (année 1882, p. 155).

(2) *Ibid.* p. 23-24. Cf. 25, 27, 29.

(3) *Ibid.* p. 22-23 ; *V. supra*, *Théologie égyptienne.*

(4) *Théol. ég.* § VI.

(5) *Recueil* VI, p. 28-30.

le rôle, important aussi, des prêtres des divers temples. Le Pharaon était assisté d'auxiliaires, porte-paroles des dieux aux hommes, prophètes, comme les appelèrent les Grecs. Représentant les personnes divines et en revêtant quelquefois le costume, ils croyaient, par des incantations, en revêtir les rôles, ainsi que nous l'avons déjà reconnu. Mais M. de Rochemonteix ajoute : « L'occupation journalière des prêtres consistait à faire vivre le dieu suivant l'idéal de la vie humaine. » Aussi lui prodiguaient-ils, avec des prières et des charmes divers, toilette, bijoux, alimentation, concerts sacrés (v. le § précédent). L'offrande du feu était, pense-t-il, un rite destiné à entretenir ou ranimer leur vie (1). Les offrandes et les sacrifices étaient d'ailleurs, en quelque sorte, pourvus de la permanence par leur représentation sur les murs du temple (2). Là, comme dans les effigies divines, comme dans l'action sacerdotale, l'image revêtait, par une action magique, le rôle de la réalité.

Ce ne sont là sans doute que des indications, telles que devait en contenir une leçon d'ouverture ; les preuves en appartiennent à l'ensemble d'un cours. Mais l'importance de ces faits et le mérite du professeur ne me permettaient pas d'omettre ces traits dans l'exposé des progrès de la science. Je ne pouvais espérer une clôture plus intéressante de l'exposé que je poursuivais depuis longtemps (3).

Félix Robiou,
professeur honoraire à la faculté des lettres de Rennes, correspondant de l'Institut.

---

(1) *Le temple ég.* p. 27.
(2) V. supra.
(3) Une inadvertance a introduit une erreur dans la numérotation des paragraphes de la partie mythologique de ces notices : on l'a fait commencer par le chiffre VI. Je prie donc ceux qui la possèdent de vouloir bien effacer le chiffre V, là où il se trouve dans cette série, et remplacer le chiffre X par un V, là où ils le rencontreront.

DE LA PRIÈRE CHEZ LES HINDOUS.

Nous présentons aux lecteurs du *Muséon* la traduction d'une vingtaine d'hymnes hindous empruntés au recueil intitulé : Bṛhatstotraratnākara « l'Océan des joyaux des éloges célèbres. » Dans une courte introduction, l'éditeur de ce recueil nous indique les avantages, absolument merveilleux, que les fidèles doivent en retirer. Son langage est hyperbolique à l'excès, mais cela ne doit pas surprendre de la part d'un Hindou : puisque c'est presque le seul qui soit usité chez lui où la nature elle-même semble exagérée ; l'Inde, en effet, le pays des larges fleuves, des hautes montagnes, des vastes jungles et des éléphants énormes, est aussi celui de la littérature la plus colossale du monde, ce qui ne veut pas dire de la plus judicieuse ni de la plus intéressante ; mais tout étant relatif ici-bas, ce qui nous paraît exagéré, ridicule même, à nous Occidentaux dont l'imagination est plus froide et le goût plus sobre, semble très simple et très naturel à ces peuples de l'Extrême-Orient avec leur génie exubérant, leur verve fougueuse. Toutefois en considérant de près cette littérature extrêmement touffue, l'on ne tarde pas à s'apercevoir que c'est un arbre qui pousse beaucoup de feuilles et produit fort peu de fruits : ce qui du reste est assez l'ordinaire : les branches gourmandes, les plantes parasites détournant, à leur profit, le meilleur de la sève. Ceux qui liront ces quelques hymnes, qui certes ne sont qu'un bien faible échantillon de la littérature sanscrite, ne tarderont pas à reconnaître cette « stérile abondance » dont parle Boileau : ils verront que l'idée est comme noyée sous un flux d'expressions d'où l'on a le plus souvent assez de peine à la repêcher.

Je n'ai pas l'intention de faire une étude complète de la prière chez les Hindous : cette question qui pourrait au premier abord paraître assez simple, est au fond très complexe et, par suite, dépasse de beaucoup ma compétence ; il me suffira de décrire en quelques mots le culte, chez les Hindous de nos jours. La

plupart des renseignements que l'on va trouver ici, je les ai empruntés à l'excellent ouvrage de Wilkins « Modern Hinduism. »

Dans l'Inde, les oratoires sont généralement fort petits, puisqu'ils n'ont guère que dix ou douze pieds carrés ; les fidèles se tiennent en dehors, tâchent de voir l'idole, ce qui n'est pas toujours facile, se prosternent devant elle, déposent leurs offrandes entre les mains du brahmane qui dessert la chapelle, puis s'en retournent. Aujourd'hui, dans quelques endroits où le Christianisme a plus particulièrement pénétré, l'on commence à construire d'amples édifices religieux sur le modèle des églises chrétiennes ; déjà, les mosquées, dont les invasions musulmanes couvrirent l'Inde, avaient donné l'idée de sanctuaires assez vastes pour contenir des foules ; mais ce n'est guère que de nos jours que les Hindous élargissent les leurs ; c'est que la prière ou le sacrifice individuel est demeuré jusqu'à présent le trait caractéristique du culte Hindou. Même aux pélérinages les plus fréquentés, dans les grandes solennités qui réunissent plusieurs milliers de fidèles, chacun fait son offrande et récite sa prière en particulier sans songer au prochain : prier en commun ou les uns pour les autres est chose à peu près complètement inconnue de l'Inde. Et encore ces prières individuelles, ne les adresse-t-on à la divinité que par l'intermédiaire des Brahmanes (il n'y a que ceux d'un rang inférieur qui consentent à remplir cet office, les autres se réservent d'une façon exclusive aux actes du culte plus importants, c.-à-d. plus remunérateurs). On assiste à la récitation, ou l'on n'y assiste pas, c'est tout un, puisque la prière du Brahmane est la seule qui puisse être entendue de Dieu et que l'unique devoir du fidèle, dans cette circonstance, est de rétribuer généreusement son interprète. Cette règle générale souffre actuellement de nombreuses exceptions ; en effet, on rencontre souvent, dans les maisons hindoues, des statuettes de divinités devant lesquelles chacun vient faire directement sa prière. Il n'est pas rare de voir les ouvriers commencer leur journée par l'adoration de leurs outils, pour eux il n'y a guère qu'une divinité, leur gagne-pain : le laboureur se prosterne devant sa bêche ou sa charrue, le bûcheron devant sa coignée, etc. ; c'est à ces pratiques singulièrement réduites que se borne la Religion de ces pauvres gens.

Le fidèle qui désire consacrer une somme importante à l'érection de sanctuaires préfère construire une foule de petites chapelles plutôt qu'un seul temple assez vaste pour contenir un grand nombre de personnes : c'est ainsi qu'il bâtira 7, 14, 21 (il procède toujours par 7 ou par un multiple de 7) de ces édicules dont deux ou trois seulement sont entretenus avec soin. Notons aussi que dans l'Inde on n'aime pas à réparer les temples construits par d'autres, de peur de voir ceux-ci accaparer tout le mérite de cette bonne action ; de là, tant de constructions récentes, mais aussi tant de ruines prématurées.

Le peuple hindou est foncièrement religieux c.-à-d. ici formaliste, chaque membre d'une des trois castes privilégiées tient à connaître parfaitement ses droits et ses devoirs ; et pourtant, il n'y a guère à savoir lire et écrire qu'un homme sur 17 et une femme sur 566 : c'est tout simplement que l'instruction primaire ne figure point parmi les obligations de castes.

Dans l'Inde, comme ailleurs, la mère a beaucoup d'influence sur l'éducation religieuse et morale de son enfant ; mais le *guru* ou maître spirituel en a plus encore. Quand l'enfant a 9 ou 10 ans, qu'il soit Brahmane, Kṣatriya ou Vaiçya, on lui passe le cordon sacré, puis on le confie à un éducateur spécial, le guru, qui commence par choisir, entre tous les Dieux, le protecteur attitré, officiel, de son nouvel élève ; c'est l'Iṣṭa Deva (le Dieu choisi). Puis il murmure à l'oreille de l'enfant un *mantra* ou formule sacrée qu'il ne devra communiquer à personne, sous aucun prétexte, la moindre indiscrétion, à cet égard, devant l'exposer à toutes les fureurs de l'Iṣṭa Deva. Le plus souvent cette formule protectrice se compose de paroles incohérentes que le maître ne comprend guère mieux que le disciple, ce qui n'empêche pas celui-ci de la répéter, sans cesse, tout le long du jour. Actuellement, les disciples n'habitent plus, comme autrefois (dans les temps préhistoriques probablement), chez leurs gurus : ceux-ci vont les voir, de temps en temps, au domicile de leurs parents, une fois le mois ou seulement quatre ou cinq fois l'année, séjournent quelques jours auprès d'eux, puis s'en retournent après avoir reçu, chaque fois, les honoraires de leurs visites. Les gurus, illettrés pour la plupart, se contentent d'apprendre par cœur quelques préceptes plus ou moins dogmatiques ou moraux qu'ils transmettent à leurs élèves en les commentant à leur façon.

Il résulte de ce système que deux districts voisins ont souvent un enseignement religieux absolument distinct : ce ne sont ni les mêmes croyances, ni les mêmes prières, ni les mêmes pratiques, du moins extérieurement, car au fond se retrouve partout le panthéïsme vague, inconscient, du Brahmanisme.

L'éducation des jeunes filles est confiée aux femmes des gurus ou à ceux-ci mêmes qui sont estimés les égaux des dieux sinon leurs supérieurs. Chaque dieu a des jours qui lui sont particulièrement consacrés et pendant lesquels on promène solennellement ses images : ces fêtes contribuent puissamment à l'éducation religieuse du peuple. Ce qui sert également beaucoup à cette même éducation, ce sont les lectures publiques du Mahabhārata, du Rāmāyana et des Purāṇas : les hymnes que nous plaçons sous les yeux du lecteur, sont le plus souvent empruntés à ces derniers.

Les Hindous sont fort crédules : plus un dogme est, non pas au-dessus de la raison, mais contraire à la raison, au bon sens, plus il est extravagant en un mot et plus il rencontre d'adhésions, plus vite et plus universellement est-il adopté : les Brahmanes exploitent largement cette crédulité.

Chaque Tirtha (ou gué sacré), chaque sanctuaire, chaque mantra même, afin de l'achalander plus sûrement, est déclaré le plus saint de tous : lui seul suffit, le reste ne compte pour rien. C'est ainsi que nous verrons les auteurs de nos hymnes déclarer chacun que l'hymne qu'il vient de composer est de toutes les prières, la plus sainte, la plus efficace ; seule cette prière vaut toutes les autres qui, sans elle, ne valent absolument rien. Il en est de même du dieu que l'on invoque présentement, comme nous l'observons dans les notes explicatives dont nous avons cru devoir faire suivre la traduction de ces hymnes afin de rendre ces derniers plus intelligibles aux lecteurs qui ne sont pas familiarisés avec les idées indoues.

En dépit de ce kathénothéisme qui s'applique aussi bien aux choses qu'aux personnes divines, les Hindous, afin de mieux assurer leur salut, adorent les Dieux, visitent les sanctuaires, récitent les hymnes les uns après les autres et le plus qu'ils peuvent. Souvent les divinités ont pour agréables des actes dont s'accommode assez mal la morale la plus vulgaire, la moins exigeante. Voici, par exemple, Çiva qui passe, à tort ou à

raison, pour aimer les spiritueux et ne point dédaigner l'opium ; alors, dans le but de gagner ses bonnes grâces, en partageant ses goûts, nombre de ses sectateurs s'enivrent consciencieusement d'alcools ou fument l'opium avec la plus grande persévérance, et s'acheminent ainsi vers le paradis de Çiva, par la route de l'abrutissement. Notons que, dans nos hymnes, nous ne rencontrons aucune trace de ce culte dégradant ; mais en revanche, ce que nous y retrouvons, c'est la persuasion qu'il suffit souvent, pour être sauvé, de prononcer le nom de la Divinité favorite. Qu'on le fasse consciemment ou sans y penser, cela revient au même ; c'est ainsi que les Pūranas racontent qu'un vieillard, sur le point de mourir, appela son fils Nârâyana pour lui demander à boire. Viṣṇu qui porte aussi ce nom, fut si charmé d'entendre le moribond prononcer ce mot qu'il lui députa une escorte de messagers divins avec mission de le soustraire à l'empire de Yama, le dieu de la mort, et de lui amener directement celui dont il faisait son élu. Il est même certaines divinités qui, dans l'Inde, sauvent ceux qui prononcent leur nom ne fût-ce que sous forme de blasphême : le celèbre Bhāgavata Pūrāṇa est plein d'histoires analogues : on y voit les ennemis de Kṛiṣṇa parvenir à la délivrance finale en essayant de nuire à ce dieu dont ils se sont toujours montrés les adversaires irréconciliables.

D'après les idées indoues, la Divinité ne pardonne jamais les péchés, mais elle tient un compte équitable des œuvres bonnes et des mauvaises et quand celles-là viennent à surpasser celles-ci, quand leur poids l'emporte dans la balance où sont pesés le bien et le mal, elle récompense nécessairement leur auteur, en lui donnant au choix une grâce, non quelquefois sans user de ruse pour dégager sa parole, tout en la violant (1). C'est ainsi qu'Hiranyakaçipu, à force d'ascétisme, contraignit Brahmā de lui accorder la faveur de ne le laisser tuer ni par un homme, ni par une bête, ni le jour, ni la nuit, ni au ciel, ni sur terre, ni dans les enfers. Brahmā le lui promit ; mais Viṣṇu qui n'aimait pas Hiranyakaçipu, trouva le moyen de le faire mourir, sans compromettre la bonne foi de Brahmā son collègue : il se déguisa en homme-lion (Narasiṃha) et tua son ennemi, au

(1) Voir Bhāgavata Purāṇa, livre VIIe, chap. III.

crépuscule, sur un toit. Brahmā le laissa faire sans que la pauvre victime eût le droit de l'accuser de parjure. En effet, un homme-lion n'est ni un homme, ni une bête exclusivement ; le crépuscule n'est pas encore la nuit, s'il n'est déjà plus le jour, enfin le toit est situé au-dessus de la terre, ce n'est pas l'air cependant, ni le ciel non plus. Viṣṇu et Brahmā savent être d'habiles casuites à leurs heures !

Les livres saints des Hindous sont les Vedas, les épopées, telles que le Mahābhārata et le Rāmāyana, les Pūranas auxquels, je le répète, la plupart de nos hymnes sont empruntés et les Tantras. Dans ces ouvrages sont minutieusement indiquées les prescriptions particulières à chacune des trois castes privilégiées : les Hindous se font une loi inflexible de se conformer scrupuleusement aux moindres d'entr'elles : ces prescriptions, parfois puériles, passent avant les préceptes les plus vulgaires de la morale : ainsi telle personne qui ne voudrait, pour rien au monde, s'habiller ou manger d'une façon illégale bien que décente, ne se gênera nullement pour mentir abominablement ou commettre quelqu'autre vilenie : il n'est tel qu'un buveur d'eau filtrée, de ce genre, pour ne faire d'un chameau qu'une bouchée.

L'Hindou se croit une parcelle de Brahma (ou Brahme) destinée à rejoindre ce grand tout : l'anéantissement de son individualité est la condition requise pour cela : c'est ce qu'il appelle le *mokṣa* ou la délivrance dont les hymnes parlent si souvent. La méditation et la pratique des bonnes œuvres, c.-à-d. des œuvres liturgiques telles que les offrandes, la prière, etc., voilà les moyens d'atteindre cette délivrance finale. La méditation consiste à réfléchir sur l'essence de l'Être-Suprême : en réalité elle se borne à ne penser à rien, à perdre autant que possible conscience de soi-même, pour préparer ainsi l'anéantissement si désiré de sa personnalité. Bouddha, qui exagéra cette doctrine en prêchant le nirvāna c.-à-d. la destruction complète de notre être ou le néant absolu, est toujours représenté assis, les jambes repliées, les mains jointes, les yeux à demi fermés, dans l'attitude de cette méditation qui consiste à suspendre, autant que possible, toutes les fonctions vitales, celles de la pensée surtout.

L'accomplissement journalier des devoirs religieux demande,

ainsi que des Brahmanes l'ont affirmé au missionnaire anglais Wilkins, au moins deux heures le matin, autant le soir et une heure le midi. Un grand nombre d'Hindous orthodoxes, bien que mêlés au siècle, ne négligent point ces exercices de piété : cela leur est plus difficile, sinon plus méritoire, qu'aux ascètes qui, dans leurs solitudes sylvestres, disposent de leur journée tout entière ; ou qu'à ces nombreux moines mendiants qui sont toujours assurés de trouver largement leur subsistance, tout en ne faisant œuvre de leurs dix doigts, depuis le matin jusqu'au soir.

Les riches Hindous paient des Brahmanes pour prier à leur place et pratiquer les autres devoirs de religion : ils acquièrent autant de mérites que s'ils s'en acquittaient personnellement. Du reste les Brahmanes sont à peu près les seuls qui accomplissent les rites saints dans toute leur intégrité : ils ont quatre devoirs principaux à remplir chaque jour : l'étude des Védas, c.-à-d. leur récitation qui sert de prières, les offrandes aux Dieux, celles aux Pitris c.-à-d. aux ancêtres et enfin l'exercice de l'hospitalité. Le fidèle, avant tout, fait ses ablutions ; il renouvelle cette cérémonie le midi et le soir : il choisit, pour s'y baigner, le Gange ou toute autre rivière sainte, s'il se trouve dans leur voisinage : autrement, il lui suffit de se plonger dans un étang quelconque. Puis, se prosternant devant le soleil levant, il l'adore et récite la fameuse Gâyâtrî : « Om ! Terre, Cieux et Atmosphère ! Je médite sur l'adorable lumière du resplendissant Engendreur (le Soleil) qui gouverne nos intelligences, qui est l'eau, l'éclat, la saveur, l'immortelle faculté de penser, Brahma, la Terre, l'Ether et le Ciel. » — Cette prière s'adresse, en réalité, au dieu Pan, comme disaient les Grecs. Suit l'invocation des sept mondes, après quoi notre Hindou (il ne s'agit guère, je le repète, que du brahmane) suspend trois fois sa respiration, demande à Dieu pardon de ses fautes nocturnes (1), comme le soir il lui demandera pardon de celles de la journée. Après avoir adoré, le matin, le soleil levant, en tenant les mains jointes au-dessus de sa tête, il adore, le soir, le soleil couchant, les mains étendues et levées au ciel.

(1) Ou plutôt la grâce d'en ruiner l'influence par de bonnes œuvres, puisque, nous l'avons vu plus haut, les péchés peuvent être compensés, non pardonnés.

Quand l'heure est venue de prendre son repas, le fidèle attend quelque temps, pour voir s'il ne lui viendra pas quelque hôte ou plutôt, si Brahma ne se présentera pas à lui sous la forme d'un étranger réclamant l'hospitalité : touchante croyance qui ne fut pas étrangère à la Grèce (Cf. Odyssée. 9 v. 271 et 17 v. 485 et seq.) et que le Christianisme devait populariser sous sa forme orthodoxe, en obligeant tout fidèle à voir, dans l'étranger qui réclame son assistance, un autre Jésus-Christ lui-même.

Ces pratiques, esquissées à grands traits et d'une complexité extrême, lorsqu'on les considère dans tous leurs détails, les Brahmanes, encore une fois, ou mieux certains Brahmanes, sont à peu près les seuls qui les observent, la masse des Hindous contentent leur piété à moindres frais : la plupart, en effet, après s'être baignés le matin, après avoir adoré le soleil et murmuré la Gâyâtrî ou quelque autre formule consacrée s'en tiennent là et de la journée n'accomplissent plus aucun rite religieux.

Les litanies sont fort en usage chez les Hindous : elles consistent dans l'énumération, parfois très longue, des noms divers du Dieu qu'ils invoquent. Plusieurs des hymnes dont nous publions la traduction ne sont que des litanies rythmées dans le texte et cadencées avec un soin souvent puéril. De peur de se tromper dans la récitation compliquée de ces litanies, le fidèle se sert d'une sorte de chapelet qui facilite son calcul et l'aide à corriger ses distractions.

Souvent, dit Wilkins, on surprend des Hindous, assis à leurs portes et parcourant de la voix et du doigt quelque série de noms divins.

Les hymnes que nous avons traduits du Bṛhatstotraratnākara sont au nombre de 23 ; ils forment, comme étendue, la cinquième partie à peu près du recueil ; cela nous a paru suffisant pour donner au lecteur une idée assez complète de ces prières indoues que les fidèles, grâce à la diffusion de l'imprimerie dans l'Inde, diffusion qui ne date que de quelques années, peuvent se procurer assez facilement et qu'ils récitent parfois eux-mêmes, sans intermédiaire, bien qu'elles soient composées en sanscrit et que le sanscrit ne soit guère compris que des Pandits, quand encore ils le comprennent ; mais les Hindous ne s'arrêtent pas à ce détail, car, pour eux, la récitation matérielle des formules

sacrées suffit : chercher à en pénétrer le sens leur paraît assez oiseux ; en réalité, c'est très-souvent inutile, vu l'absence complète de sens raisonnable. Ce à quoi les fidèles tiennent avant tout, c'est à la prononciation correcte, intégrale, de ces stotras : encore une fois tout est là pour ce peuple essentiellement formaliste. L'onction est un mot peut-être connu de l'Inde, mais la chose qu'il exprime paraît lui être assez étrangère, si nous en jugeons par ces prières où nous avons tant de peine à découvrir, au milieu du formidable cliquetis de syllabes qui les compose, quelques notes vraiment convaincues. Nous savons qu'il ne convient cependant pas de trancher, du premier coup (j'ajouterai ni même du second), une question aussi délicate, d'autant plus que souvent la même formule qui pour l'un n'est qu'un pur assemblage de mots est pour l'autre une prière véritable et devient sur ses lèvres un cri pénétrant du cœur. D'ailleurs, si l'on peut, jusqu'à un certain point, juger de la doctrine et de la morale d'une secte religieuse, par son formulaire de prières, il est bien difficile de décider, par le même moyen, de la sincérité de ses convictions et de l'ardeur de sa foi.

Je ne saurais trop remercier M. Sylvain Levi, mon professeur et ami, du soin qu'il a mis à revoir ma traduction : sans son assistance aussi éclairée qu'infatigable, je n'aurais jamais pu éviter les pièges nombreux, tendus à mon inexpérience par la simplicité perfide de ces vieux textes puraniques, remaniés pour la centième fois peut-être et qui, sous une apparence assez souvent débonnaire, vous jouent le mauvais tour de vous cacher ce qu'ils semblent vous montrer et de vous révéler ce qu'ils paraissent vous taire : pour ne pas devenir leur dupe, il faut être parfaitement au courant de toutes les traditions brahmaniques et par suite avoir de la littérature sanscrite une connaissance approfondie que je ne puis nullement me flatter de posséder et qui, du reste, ne s'improvise pas.

J'ai aussi, comme on le verra, mis à contribution la complaisance de M. Barth « à qui l'on ne s'adresse jamais sans profit » comme on l'a dit si justement.

I

FÉLICITÉ-BONHEUR.

1.

Hommage à Çri-Ganeça ; hommage à Çri-haya-grīva, Celui qui porte de blancs vêtements, Viṣnu qui a le teint de la lune, qui a 4 bras et dont le visage est propice, qu'on le prie pour (obtenir) l'apaisement de Celui qui fait disparaître tout obstacle.

2.

Après avoir rendu nos hommages à Nārāyana (Visnu) à l'Ètre le meilleur des Ètres et à Sarasvatī, poussons des cris de victoire.

3.

Vyāsa, l'arrière petit-fils de Vaṣiṣṭa, le petit-fils de Cakti, l'immaculé, le fils de Parāçara, je l'honore, lui Çukatānta, le trésor d'ascétisme.

4.

A Vyāsa qui a la forme de Viṣṇu, à celui qui a la forme de Vyāsa, à Viṣṇu, hommage. A celui qui possède la nature de Brahma, au descendant de Vasista, hommage, hommage.

5.

A Celui qui n'a pas les 4 visages de Brahma, qui a 2 bras, qui n'a pas de supérieur, Hari, qui n'a pas d'yeux au front, à Çambu, au Bienheureux, à Bādarāyaṇa, à mes Gurus, hommage.

II

Description de la cuirasse de ganeça

Hommage au vénérable ganeça. Gaurī dit (au Muni).

1.

Ce (Dieu) très-agile a détruit les Asuras dès son âge tendre : Hourra ! Maintenant que fera-t-il ? Je l'ignore, ô le meilleur des Munis.

2.

Les Asuras, à l'aspect multiple, (sont) les ennemis des divinités bienfaisantes (ce sont des) scélérats. Pour te garder (d'eux) tu dois t'attacher au cou (de Ganeça).

3.

Le Muni répondit : Que l'on songe à ce guide traîné par des lions (dans un char) ; au 1er yuga, il avait pour bras les dix points cardinaux ; dans la tretâ (2^d^ âge du monde) il avait pour monture un paon ; il avait six bras, (le Dieu), qui procure la félicité. Durant le 3e âge, il portait un visage d'éléphant ; il avait 2 bras ; ses membres étaient rouges, à ce Dieu ; durant le 4e, il a 2 bras, des membres éclatants de blancheur. Il fut propice à tous et partout.

4.

Que Vināyaka (le Guide, c.-à-d. Ganeça) protège la touffe (de cheveux), lui qui est l'âme suprême, l'excellent des excellents, lui dont le corps est merveilleux, (qu'il protège) la tête, lui le très-grand.

5.

Le (Dieu) aux dents noires, qu'il protège le front ; qu'il protège les sourcils, le Dieu au ventre énorme. Qu'il protège les yeux lui dont le front (étincelle comme) la lune : le Dieu au visage d'éléphant (qu'il protège) les 2 lianes (qui sont les) lèvres.

6.

Qu'il protège la langue, lui qui se réjouit dans les Ganas ; (qu'il protège) le menton, lui qui a pour mère la fille de la montagne ; qu'il protège la voix, lui Vinayaka ; que le Bienheureux protège les dents.

7.

Qu'il protège, les oreilles, lui qui a des liens dans les mains ; et le nez lui qui donne les pensées, que Ganeça protège la bouche, qu'il protège le cou, le Dieu vainqueur de la troupe (des Asuras.)

8.

Les épaules, qu'il les protège, lui qui a des épaules d'éléphant; les seins (qu'il les protège) lui, le destructeur des obstacles; (qu'il protège) le cœur, lui le chef des Ganas, que Heramba (le Buffle, l'un des surnoms de Ganeça) que le grand (protège) le ventre.

9.

Qu'il protège les flancs, celui qui porte la terre, et le dos lui qui fait disparaître les obstacles, lui le beau. Le linga mystérieux, qu'il le protège toujours, lui dont la trompe est recourbée, le Puissant.

10.

Lui qui fait sa joie des Ganas (qu'il protège) les os des genoux; que le (Dieu) aux beaux membres protège les 2 cuisses. Lui qui n'a qu'une défense (le Dieu) très-avisé, qu'il protège toujours les chevilles et les pieds.

11.

Le Dieu qui calme aisément, qu'il protège les bras et les mains, lui qui remplit les régions. Les doigts et les ongles, qu'il les protège, lui qui tient un lotus à la main, le destructeur des ennemis.

12.

Tous les membres, que le Maître du paon, celui qui embrasse tout, les protège toujours. Les parties (du corps) non énumérées, que celui qui a pour étendard (un panache de) fumée les protège sans cesse.

13.

Que joyeux il nous protège par devant, qu'heureux, il nous protège par derrière. Que le maître de l'intelligence, lui qui procure le bonheur, protège l'est, la region d'Agni.

14.

Qu'il protège le Sud, lui le fils d'Umā, ainsi que le Sud-Est, lui le maître des Ganās ; que le Destructeur des obstacles (protège) l'Ouest ; qu'il protège le Nord-Ouest, lui qui a des oreilles d'éléphant.

15.

Qu'il protège le Nord, la région de Kuvera ; et le Nord-Est, lui le fils de Çiva. Qu'il exerce sa protection, pendant le jour, celui qui n'a qu'une dent (une défense). (Qu'il l'exerce) la nuit, au crépuscule, lui qui enlève tous les obstacles.

16.

Contre les Rākṣasās, les Asurās, les Vetalas, contre Graha et les Piçācas, que (le Dieu) qui porte des lacs et des crochets protège les pensées faites de rajas, de sattva, de tamas (c.-à-d. les pensées indifférentes. bonnes ou mauvaises, toutes les pensées, en un mot.)

17.

La Science, le Devoir, la Fortune, la Pudeur, la Gloire, la Race, le Corps, la Richesse, le Grain, la Maison, la Femme, les Enfants, les Amis,

18.

Les Petits-fils, que (le Dieu) armé de toutes pièces, qui a pour monture un paon, les protège toujours ; que le Rouge protège les bêtes de somme ; les éléphants et les chevaux, que le Très-Grand les protège.

19.

L'homme pieux qui porterait au cou ces (invocations), après les avoir écrites sur des feuilles de bouleau, n'aurait rien à craindre des Yaksas, des Raksāsas ni des Piçācas.

20.

Celui qui les murmure trois fois le jour voit son corps (se transformer en) diamant. Le voyageur qui les récite atteindra son but sans obstacle.

21.

Au milieu du combat, celui qui récite ces prières triomphera sûrement en tuant, en écartant, en attirant, en paralysant ou en affolant (son ennemi.)

22.

Celui qui récite ces prières 7 fois pendant 21 jours atteindra le but qu'il poursuit : on n'en saurait douter.

23.

Celui qui prie ainsi 21 fois durant autant de jours obtiendra soudain la liberté de celui que le roi retient captif ou qu'il condamne à mort.

24.

Celui qui récite cette prière trois fois au moment d'avoir une entrevue avec le roi, le mène à sa fantaisie, et l'emporte sur les ministres et les courtisans.

25.

Telle est la cuirasse de Ganeça que Kaçyapa apprit à Mudgala et celui-ci au grand Roi Māmdavya.

26.

Le compatissant Māmdavya me fit connaître cette cuirasse qui procure le parfait bonheur. Elle doit être communiquée, cette fortunée (prière), non à l'incroyant, mais à l'homme de foi.

27.

Protégée par elle (l'homme pieux) n'éprouve jamais le moindre mal de la part des Raksāsas, des Asurās, des Vetalas, des Daityas, des Dānavas.

Telle est la cuirasse de Ganeça ; (elle se trouve) au livre 86e du Jeu de l'Enfance, l'un des derniers chapitres du Purāna de Ganeça.

NOTES.

1re PRIÈRE. — *Viṣṇu* incarné dans la personne de Vyâsa lui emprunte par conséquent sa forme (v. 4).

Le poète distingue soigneusement ce dieu de Brahma et de Çiva en observant qu'il na point 4 visages comme le 1er, ni un œil au milieu du front comme le second. v. 5.

2e PRIÈRE. — Ganeça, en sa qualité de divinité du culte, est invoqué au début de chaque prière. Celle-ci lui est adressée tout spécialement et porte, comme plusieurs autres du recueil, le nom de Cuirasse, c.-à-d. de formule destinée à protéger tout le corps et chacun de ses membres : ceux-ci sont énumérés soigneusement. Le dieu reçoit une épithète spéciale à l'occasion de chaque membre qu'il protège, c'est ainsi qu'il protège le front (v. 5) comme Dieu aux dents noires et les lèvres (id.) comme Dieu au visage d'éléphant. Ces épithètes, on le voit par ce double exemple, n'ont aucun rapport avec les membres protégés.

Gauri, femme de Çiva, demande à un ascète ce que fera désormais Ganeça lui qui, dans son âge tendre v. 1, a débuté par la destruction des Asuras. Elle l'engage à recourir à la protection de ce Dieu puissant v. 2. — Le Muni, après avoir rappelé les diverses manifestations de Ganeça dans les 4 âges du monde, commence la double énumération des noms multiples de ce Dieu et celle de ses propres membres ou en général des membres du corps humain v. 3. Après avoir parlé de la plupart des membres (v. 12) le Muni demande à Ganeça d'étendre sa protection sur toutes les régions et de l'exercer toujours (envers tous les êtres et contre tous leurs ennemis v. 13-18).

A partir du v. 19 commencent des indications sur la façon de réciter cette prière et sur ses effets : parmi ces derniers, notons l'influence prépondérante qu'elle permet d'exercer sur le roi v. 24.

Cette prière du Muni Kaçyapa ne doit pas être communiquée à l'incroyant, v. 26, mais à l'homme de foi ; d'où l'on doit conclure que, dans la pensée de l'auteur, elle ne doit pas son efficacité à la seule récitation des paroles qui la composent, mais à la foi, à la piété, de celui qui prononce ces paroles. Ceci est assez intéressant à relever, quand il s'agit d'un peuple pour qui, en général, la formule est tout.

(*A continuer*).

A. ROUSSEL.
Prêtre de l'Oratoire de Rennes.

LA NATURE DU MONDE SUPÉRIEUR

DANS LE RIG-VÉDA.

Cette étude sur le monde supérieur, le ciel, séjour des dieux et des hommes pieux après la mort est avant tout une étude verbale. Elle consiste dans l'examen des divers noms par lesquels les rishis l'ont désigné ; cet examen aura en même temps pour résultat de dégager l'idée — ou plutôt les idées qu'ils s'en sont faites.

La description la plus étendue de ce monde mystérieux se trouve IX, 113, 6-11 ; elle résume d'avance les résultats de nos investigations. Il est bien vrai que ce passage s'applique directement au séjour des hommes pieux après la mort ; mais, comme on le verra plus loin, ce séjour est le monde même des dieux, auquel les pères sont assimilés.

IX, 113,6. « Là, ô Pavamāna, où le prêtre, prononçant les [paroles mesurées,
Exerce sa puissance dans le soma par la pierre
Et produit la joie par le soma ; [(qui l'écrase)
Coule pour Indra, ô Indu.

7. Là où se trouve la lumière indéfectible,
Là où le soleil est placé
Dans ce monde immortel, impérissable,
Place-moi, ô Pavamāna (1)

8. Là où (règne) le roi, fils de Vivasvat,
Où se trouvent les limites du ciel,
Là où se trouvent ces eaux lointaines, toujours
En ce lieu, rends-moi immortel. [jaillissantes,

9. Là où l'on se meut à volonté
Sur la triple voûte, dans le triple ciel du ciel ;
Là où sont les mondes lumineux
En ce lieu, rends-moi immortel.

(1) Ce vers et les suivants se terminent par le refrain : « Coule pour Indra, o Indu. »

10. Là où sont les objets de tous les désirs, de tous [les vœux
Là où est le lieu élevé du rouge (soleil) ;
Là où on se rassasie de Svadhā (1)
En ce lieu, rends-moi immortel.
11. Là où les joies, les réjouissances,
Les plaisirs, les satisfactions sont réunies,
Là où l'on obtient l'objet de tous ses désirs,
En ce lieu, rends-moi immortel.
(Cf. Berg. Rel. Véd. I, 192).

I.

LE MONDE DE LA LUMIÈRE : *jyótis*, *svàr*.

Le ciel est le monde de la lumière ; c'est bien là ce qui domine dans la description que nous venons de traduire, et, en général, dans l'idée que les poètes se sont faite du monde supérieur. C'est à la lumière qu'ils se sont efforcés d'assimiler les autres substances placées dans le ciel.

Au vers IX, 113, 7, déjà traduit, le ciel est appelé le monde de la *lumière* indéfectible, le séjour du *soleil*, respectivement désignés par *jyótis* et *svàr*. Ce dernier peut désigner aussi bien le principe lumineux en général que le soleil, mais le participe *hitá*, avec lequel il est ici en rapport, paraît s'appliquer mieux à un objet circonscrit qu'à une substance diffuse.

Le mot *svàr* ne désigne nulle part la lumière du monde suprême, mais les dieux sont appelés *semblables* au *svàr* (*svadṛc*) I, 44, 9 etc., *possédant le svàr* (*svàrvat*) VI, 50, 2 etc. (ou *svarvíd*) X, 65, 14. Les *pères* reçoivent cette dernière épithète IX, 97, 39. Dans le composé *svàrshāti* VI, 7, 8, *svàr* désigne bien la lumière du monde divin. Enfin dans *svargá* qui est devenu le nom classique de ce monde, *svàr* en exprime la nature lumineuse.

Les vers I, 136, 2-3 présentent très clairement la lumière désignée par le mot *jyótis* comme l'élément divin par excellence.

2. Une voie plus large a paru pour (donner) la liberté ;
Le chemin de la loi est tendu de rayons ;

(1) Offrande aux mânes.

L'œil de Bhaga — (est tendu) de rayons ;
La demeure de Mitra, de Varuṇa et d'Aryaman est dans
[le ciel (lumineux).
Là ils ont placé leur force élevée, digne de louanges,
Leur force élevée, digne de nos chants.

3. C'est à Aditi, la lumineuse, qui conserve les peuples,
La resplendissante (que les deux Adityas) s'attachent
Veillant chaque jour [chaque jour ;
Ils acquièrent leur domaine lumineux,
Les Adityas, les maîtres des dons.
Des deux, c'est Varuṇa, l'ami (Mitra) qui gouverne les
C'est Aryaman qui gouverne les hommes (1). [hommes,

Notre traduction ne s'écarte guère de celles de Ludwig et de Grassmann. Cependant au vers 2, nous traduisons *l'œil de Bhaga*, c.-à-d. le soleil *est tendu de rayons*, et non *l'œil* (du ciel, le soleil) *est tendu des rayons de Bhaga* ; le soleil est l'œil des dieux, en particulier des Adityas. Au vers 3 *yātayájjana* est rendu par qui *gouverne* et non qui *unit*. C'est le soleil, qui excite les hommes, les pousse à leurs travaux (VII, 63, 2, 4), et les surveille (VII, 61, 1 ; 62, 2). Il est l'espion, l'œil de Varuna , qui par lui , fait mouvoir , dirige les hommes ; c'est ce dernier sens qu'il convient d'attacher *ici* au terme *yātayájjana* ; mais dont la signification est beaucoup plus étendue comme nous allons tâcher de le montrer.

Le participe *yātayat* (*jana*), d'après les textes où il est employé, réunit les sens des deux mots latins *coërcens* et *urgens*, c'est-à-dire *tenant en sa puissance*, de manière à diriger, réfréner et punir selon les circonstances. Le premier de ses textes est III, 59, 4 « (Mitra), le grand Aditya, digne de nos

(1) 1. *Adarçi gātúr uráve várīyasī — pánthā ṛtásya sám ayaṁsta raçmíbhiç — cákshur bhágasya raçmíbhiḥ — dyukshám mitrásya sádanam — aryamṇávárunasya ca — áthā dadhāte bṛhád ukthyàṁ váya — upastútyam bṛhád váyaḥ.*

2. *Jyótishmatīm áditim dhārayátkshitim — Svàrvatīm ā́ sacete divé-divé — jāgṛváṁsā divé-dive — jyótishmat kshatrám āçāte-ādityā́ dánunas pátī — mitrás táyor váruṇo yātayájjano — 'ryamā́ yātayájjanaḥ.*

hommages *qui tient les hommes en sa puissance*, propice au chantre. »

Au v. 1 on a dit de Mitra :

> Il *tient les hommes en sa puissance* (*yātayati*) par sa parole ;
> Mitra a supporté le ciel et la terre.
> Mitra regarde les hommes sans fermer l'œil (1).

Ces passages célèbrent bien plutôt la grandeur et la puissance de Mitra que sa douceur et son amitié.

V, 72, 2 est adressé à Mitra-Varuṇa.

> C'est par la loi que votre domaine est affermi.
> C'est par la loi que vous *dirigez-et-contenez les hommes* (2).

Ludwig traduit ici par : *die Menschen in Bewegung setzend ;* Grassmann *ihr vereint die Menschen.*

Le texte ne semble cependant guère laisser place au doute. Le *dhárman*, comme le *vratá*, est le cours régulier des choses de la nature physique et du monde moral ; c'est à cause de cet ordre, de cette régularité que la domination, la demeure royale de Mitra-Varuna est ferme et solide ; ce sont eux en effet qui le mettent en mouvement et le dirigent ; ce sont eux qui font suivre à l'homme les lois de cet ordre, en le dirigeant selon leur gré ou en le punissant de ses offenses.

> VIII, 102, 12 O prêtre chante Agni l'impétueux
> Semblable au cheval qui rapporte du butin
> Semblable à Mitra *qui maîtrise les hommes* (3).

Ludwig et Grassmann traduisent chacun comme dans V, 72, 2. La traduction de ce dernier qui construit le texte autrement que Ludwig et que nous même, et qui traduit en outre *mitrá* comme nom commun : *ami* n'est guère soutenable. D'abord Agni y reçoit l'épithète d'impétueux ; il est ensuite comparé à un cheval de bataille ; et c'est après cela que le poète le comparerait à un ami, un pacificateur qui unit les hommes ! — Il

(1) 1. *Mitró jánān yātayati bruvāṇó — mitró dadhara pṛthivīm uta dyám — mitráḥ kṛshtír ánimishābhi cashṭe......*
4. *Mahan adityó námasopasádyo — yatayájjano gṛnaté suçévaḥ......*

(2) 2. *Vraténa stho dhruvákshema — dhármaṇa yatayájjana....*

(3) 12. *Tám árvantaṁ ná sānasiṁ — gṛṇhi vipra çushmiṇam — mitráṁ ná yātayájjanam.*

idées dans le Rig-Véda ; les incohérences n'y manquent pas ; mais ce n'est pas dans des passages simples et naturels comme celui-ci qu'il faut les introduire sans nécessité.
est bien vrai qu'il ne faut pas trop insister sur la liaison des

L'emploi du verbe *yātáy* ne contredit pas à cette interprétation de l'épithète *yātayájjana*. On en a vu déjà un cas dans III, 59, 4 (Cf. supra). Voici un autre passage où le même sens paraît certain X, 127, 7. On s'adresse à la nuit ornée d'étoiles en ces termes : « *úsha ṛnéva yātaya*, que tout le monde traduit à peu près comme Ludwig : *Ushas, treib gleichsam Schulden ein.* Ce sens se ramène facilement à celui que nous avons plus haut pour *yātayáj* (*jana*), ou plutôt *ce sens spécial, restreint est le sens primitif* d'où dérive le sens général *exercer sa puissance.*

Il est regrettable que le contexte n'établisse pas d'une manière absolument certaine le sens admis ici pour *yātaya.* Étant donné qu'on admet aussi pour ce verbe le sens de *donner*, il serait possible à la rigueur de traduire par : *faites comme celui qui paie ses dettes.* Cependant un tel sens est peu probable en soi ; de plus si l'on tient compte du vers suivant qui débute par ces mots : « Je t'ai amené des vaches, agrée-les, ô fille du ciel » on pourra commenter les v. 7 et 8 de cette manière : « fais comme celui qui fais rentrer des dettes ; prends avidement les vaches que je t'amène. » Mais cette connexion n'est pas certaine. Un autre argument en faveur du sens admis ce sont les termes *ṛnayā́*, *ṛnayā́van*, qui *poursuit* ou *venge* les *offenses* ou les *dettes*. La racine *yā* qui est le second terme de ces composés a le même sens spécial dans *yātṛ́* qui poursuit, punit, *avayātṛ́*, qui détourne et probablement aussi dans *yātú*, démon, être malfaisant.

C'est à la racine *yā* ainsi spécialisée que nous voudrions ramener notre verbe *yātay*, avec le sens spécial de *poursuivre*, *venger* — puis, en général, *exercer*, *faire sentir sa puissance.* Cette dérivation aurait eu lieu par l'intermédiaire d'un nom **yāta*. *Yātay* serait ainsi un dénominatif, correspondant au grec ζητέω ; ce dénominatif, semblable au causatif de *yat* aurait été naturellement confondu avec celui-ci.

Remarquons que le grec possède la racine *yā* dans le sens spécial de *poursuivre, punir* dans les mots :

ζη-τρέυω, punir, châtier.
ζη-μία, amende, puniton.
De la même racine, on a encore δίζημαι, rechercher.

Quant à ζητέω il n'a plus que les sens affaiblis de questionner, faire une enquête etc., mais le sens primitif se montre mieux dans les dérivés.

Il va sans dire que cette racine *yā* n'est pas différente de *yā*, aller. Le même passage d'idées se rencontre dans : *poursuivre le crime*, *une dette*, et dans le néerl. *iemand zoeken* (dialect. : *se venger de quelqu'un*).

Examinons les autres passages où apparaît notre *yātay*.

Le sens d'*exercer sa puissance*, paraît certain dans V, 3, 9.

« Quand, ô Dieu sage, jetteras-tu un regard sur nous
Quand, ô Agni, qui connais la loi, montreras-tu ta puis-
[sance. » (1).

Ludwig traduit *befehlen*, Grassmann *vergelten* ; mais ni l'un ni l'autre ne tiennent compte du moyen ; en outre, si l'un et l'autre sens s'adaptent au contexte, on ne voit pas cependant que leur choix procède d'un examen raisonné des autres passages où le mot se présente.

Ce même sens est certain encore dans IX, 86, 42.

« (Soma) exerçant sa puissance chez les deux races mar-
[che entre les deux,
Pour maintenir l'ordre de la louange (2) divine et hu-
[maine (3). »

Soma est ici assimilé au soleil qui par sa marche règle l'ordre des cérémonies sacrées. Tout cet hymne est plein d'allusions à cette assimilation de Soma et du soleil levant ; en par-

(1) 9..... *kadá cikitvo abhí cakshase nó'gne kadáṅ ṛtacíd yatayase.*

(2) *dhartári*, *Dhṛ* ne signifie pas simplement *conserver*, *maintenir* mais *conserver selon l'ordre établi*, de même que le dérivé ne signifie pas seulement *la loi*, *l'ordre* mais aussi *les choses ordonnées*, *établies*. Cf. l'emploi de *dharma*, *dhamma* dans la technologie bouddhique. — Le *çaṁsa*, la louange, désigne le sacrifice terrestre et céleste..

(3) Grassmann traduit : *dem Preis der Menschen und der Götter ewigem Halt* ; Ludwig se rapproche plus de notre traduction : *träger des menschlichen und des göttlichen Wortes.*

42...... *dvá jáná yātáyann antár iyate — nárā ca çaṁsaṁ daivyaṁ ca dhartári.*

ticulier le v. 36 parle du « *petit qui vient de naître* » le *gandharva des eaux*, le *céleste*, qui *regarde les hommes ;* puis ajoute : *Soma qui règne sur le monde entier.*

Au vers I, 33, 6, la même traduction donne un sens excellent :

« Ils voulurent combattre l'armée du Dieu irréprochable,
(Mais) les tribus des Navagvas firent sentir leur puissance ;
Ils furent culbutés comme des châtrés luttant contre des
[taureaux ;
A la vue d'Indra ils s'enfuirent précipitamment devant lui (1). »

Ludwig traduit : *strengten sich an* ; Grassmann : *einten sich ;* BR. donne : *sich verbünden.* Ces deux dernières traductions doivent être écartées ; ce n'est pas au moment de la bataille qu'on *s'unit*, ni surtout qu'on *s'allie* ; on pourrait dire : *se serrèrent.* Mais le contexte nous porte à rejeter ce sens ainsi que la traduction de Ludwig. Les attaquants sont repoussés par les Navagvas, qui à leur tour, les pressent et les culbutent. L'apparition d'Indra achève la victoire.

Le vers VI, 6, 4 présente le même sens :

(O Agni), (feu) ardent, tes chevaux brillants et purs,
Lorsqu'ils sont lâchés, tondent la terre ;
Ta (flamme) vagabonde resplendit au large,
Exerçant sa puissance sur le dos de Pṛçni » (la terre,
[assimilée à la Vache d'abondance (2).

Ludwig traduit : *heftig sich bewegend ;* le sens est excellent en soi, mais créé pour la circonstance ; Grassmann donne *überfahrend !*

Nous traduisons de la même manière V, 32, 12.

Le poète après avoir exprimé v. 11 sa confiance dans la puissance d'Indra continue ainsi,

« Car j'entends que tu montres ta puissance au temps
Que tu donnes des trésors au chantre (3). » [régulier

(1) 6. *Ayuyutsann anavadyásya sénām — áyātayanta kshitáyo návagvāḥ — vṛshāyúdho ná vádhrayo nírashṭāḥ — pravádbhir índrāc citáyanta āyan.*

(2) 4. *Yé te çukrásaḥ çúcayaḥ çuçishmaḥ — ksháṁ vápanti víshitāso áçvāḥ — ádha bhramás ta urviyá ví bhāti — yātáyamāno ádhi sánu pṛ́çneḥ.*

(3) 12. *Evá hi tvám ṛtuthá yātáyantam — maghá viprebhyo dádatam çṛṇómi.*

Grassmann traduit : *darreicht* ; BR. : *vergelten*. L'un et l'autre sont admissibles ; le 1er comme sens du causatif de *yat* ; le 2d comme dérivé du sens général du dénominatif dont nous avons démontré l'existence. Au fond les trois traductions expriment la même idée. Celle de Ludwig : *in thäligkeit versetzest* est inadmissible.

En dehors des textes commentés notre *yātay* ne se trouve plus que IX, 39, 2 : *jánāya yātáyann íshaḥ*, où *yātayann* signifie certainement *donner* ; mais rien ne nous empêche de voir ici un sens dérivé de celui que nous avons attribué à *yātay* et de traduire : *exercez votre puissance sur, disposez de.... en faveur des hommes*, et, comme sens final : *envoyez aux hommes des liquides nourriciers*. La même transition de sens s'observe dans le français *disposer de*, qui signifie *avòir en sa puissance* et *accorder*, *donner*. Notre hypothèse est d'autant plus plausible que le vers continue en invitant Soma à exercer son action sur la pluie : *vṛshṭim diváḥ pári srava* ; en coulant autour (de la cuve sacrée) (*fais tomber*) *la pluie du ciel. Pari sru* a ici le sens pregnant qu'on admet pour *dīdihi* p. e. dans *dīdihi rayim*, rayonne la richesse, c.-à-d. en rayonnant comme feu du sacrifice, procure la richesse.

Il n'y a aucune raison de transformer *sru* en verbe actif, pour la circonstance, comme le font Ludwig et Grassmann.

En résumé *yātay* a le sens général d'*exercer sa puissance sur*, *gouverner*. Ce sens s'impose pour le participe *yātayát* (*jana*) V, 72, 7 et VIII, 102, 12 et doit donc être admis aussi pour III, 59, 4 où le contexte est plus indifférent. Ce même sens se recommande dans la traduction des passages où le verbe *yātáy* est employé ; il s'adapte partout au contexte beaucoup mieux que les sens variés et parfois arbitraires qu'on lui a donnés jusqu'ici. Le vers, X 127, 7 donne un sens un peu plus restreint, qui paraît être le sens primitif. La comparaison avec d'autres termes védiques et grecs rend très probable que *yātay* est en réalité un dénominatif d'un **yāta* hypothétique, avec le sens de *poursuite*, *action coërcitive*.

Revenons au vers I, 136, 2 qui a donné lieu à cette digression. Ce vers chante le lever du soleil. Le chemin de la loi, de

l'ordre est le chemin suivi par le soleil dans sa course régulière et illuminé par les rayons de l'astre divin. Le soleil est appelé l'œil de Bhaga comme il est appelé ailleurs l'œil de Mitra-Varuṇa, d'Agni, des dieux (1). C'est à cause du contexte que nous avons traduit *dyukshá* par *qui est dans le ciel lumineux*, alors que souvent il signifie simplement *céleste*.

D'ailleurs la demeure de Mitra-Varuṇa est appelée *hiraṇyayá*, d'or, V, 67, 2 ; eux-mêmes sont appelés lumineux en divers endroits. — Mitra-Varuṇa sont mis ici en rapport avec le soleil levant comme en d'autres endroits (2); leur puissance, leur force qu'ils ont placée dans le ciel n'est autre que le soleil lui-même appelée ailleurs leur *force magique*, *māyā́* (3) leur manifestation *dhā́man* (4). On traduirait également bien ; *ils se sont fait, ils ont acquis une force*, c.-à-d. ils ont produit, manifesté une force, comme l'explique le vers suivant.

Les dieux suivent Aditi, ils s'attachent à Aditi, dit le v. 3 ; ou à *leur* Aditi comme on peut traduire le moyen *sacete*. Aditi représente ici certainement le principe lumineux, céleste, dont les âdityas sont les fils, c.-à-d. qu'ils possèdent. De même Agni est appelé le *fils de la force*, c.-à-d. le fort. C'est en s'attachant à Aditi personnifiée, qu'ils acquièrent leur puissance, leur domaine lumineux et qu'ils manifestent chaque jour par le soleil. Le vers finit en attribuant directement aux âdityas l'action attribuée plus souvent au soleil lui-même qui éveille les hommes, les pousse à leurs travaux (5), et les observe (6).

Le monde supérieur apparaît encore comme le monde de la lumière dans IV, 50, 4 :

> Bṛhaspati aussitôt qu'il fut né
> De la grande lumière, dans le ciel suprême.

De même dans VIII, 48, 3 :

> « Nous avons bu le Soma, nous sommes devenus im- [mortels,
> Nous sommes arrivés à la lumière, nous avons trouvé [les dieux. »

(1) VII, 61, 1 ; VII, 63, 1 etc.
(2) VII, 60 ; 62 ; 66 etc.
(3) V, 63, 4.
(4) I, 152, 4.
(5) VII, 63, 2. 4, etc.
(6) VII, 62, 1, 2 etc.

Enfin dans X, 56, 1, qui montre en même temps que le séjour des ancêtres — ou de certains ancêtres — est bien le même que celui des dieux.

« Voici une de tes splendeurs, un autre plus loin ;
Réunis-toi à la troisième.
En entrant dans ton (nouveau) corps, sois chéri,
Aimé des dieux, au lieu de la naissance suprême. »

2.

Le monde des eaux : *ắpas, samudrá.*

Le ciel n'est pas seulement le monde de la lumière ; il est aussi le séjour des eaux. L'eau et la lumière : tels étaient les dons que les rishis demandaient avec le plus d'instance et dont ils ont naturellement placé le réservoir dans le séjour des dieux qui les octroyaient. Ils n'ont certainement pas imaginé que les eaux célestes fussent de même forme que les eaux terrestres ; il est également inadmissible qu'ils aient commencé par élaborer une théorie plus ou moins compliquée qui eût abouti à identifier les eaux et la lumière dans leur nature intime : en tout cas leurs hymnes ne nous le disent pas. L'hypothèse la plus simple sera probablement ici la plus vraie : ils auront transporté au ciel des dieux les biens qu'ils regardaient comme les plus excellents sur la terre. Au reste la lumière et les eaux descendant des régions supérieures, il était fort naturel d'en placer la source dans cette direction. Les théories seront venues plus tard. De simples métaphores d'abord, des divinations isolées ensuite ; enfin, vers la fin de la période védique, des spéculations plus ou moins vagues, qui finissent par envahir et étouffer le peu d'inspiration poétique qu'on découvre dans les hymnes. C'est ainsi que nous concevons la marche des idées védiques en général. Les germes de la spéculation *philosophique* se montrent un peu partout. Mais ce n'est que dans les hymnes les plus récents qu'elle commence à prendre de la consistance.

On aurait tort du reste de vouloir ramener ces essais à une doctrine homogène, ou même d'y voir l'évolution régulière d'un germe unique. Ce serait admettre, pour ces temps anciens, une unité de doctrine, une orthodoxie que toutes les analogies historiques rendent invraisemblable. C'est pourquoi

chaque hymne doit d'abord s'interpréter par lui-même, et il faut beaucoup de prudence lorsqu'on veut expliquer un passage vague, difficile par d'autres passages plus ou moins parallèles ; à moins que ceux-ci ne soient clairs et nombreux de manière à démontrer que l'idée qu'on en dégage a eu cours chez tous, ou chez un grand nombre de poètes védiques.

Ces conditions sont certainement remplies dans le cas présent où il s'agit de montrer que le séjour des dieux, le monde suprême a été conçu par les rishis comme le réservoir des eaux et que ces eaux célestes ne se distinguaient guère de la lumière.

Les eaux célestes apparaissent sous les noms d'*ā́pas, samudrá* dans l'hymne VII, 49, 3-4.

3. (Puissent les eaux) au milieu desquelles s'avance le roi [Varuṇa
Regardant le bien et le mal (commis) par les hommes ;
(Puissent) les eaux qui distillent le miel, les pures, les [purifiantes,
Puissent-elles, ces eaux divines, venir à notre secours.

4. (Puissent les eaux) dans lesquelles le roi Varuṇa, Soma,
Tous les dieux, boivent la force qui les réjouit ;
Dans lesquelles est entré Agni Vaiçvānara ;
Puissent-elles, ces eaux divines, venir à notre secours. »

ū́rjam mádanti (cf. *çrávo mádanti*, V, 52, 1) littér. *Se réjouissent* (en buvant) *la liqueur fortifiante*. Il n'y a pas de raison de corriger avec Ludwig *ū́rjam dadanti* ni d'inventer ici un nouveau sens *erlangen* avec Grassmann (1). *Mad* a ici, comme dans d'autres passages un sens pregnant comme *pari sru* (cf. supra) etc. C'est au milieu des eaux que s'avance le roi Varuṇa, observant les actions des hommes. Le v. 4 place au milieu des eaux Agni Vaiçvanara, qui représente la lumière céleste, en particulier le soleil (cf. Berg. Rel. véd. II, 153 etc.). — Remarquons aussi ce trait qui fait des eaux célestes le principe de la vie divine ; c'est ainsi que nous avons vu plus haut les Adityas acquérir leur puissance en s'attachant à Aditi, représentant le principe lumineux.

Cette interprétation est mise hors de tout doute par la com-

(1) La traduction de Gr. donne un autre sens, exact mais incomplet... *Kraft sich trinken.*

paraison avec les passages suivants, qui démontrent en même temps l'identité du séjour de la lumière et des eaux supérieures et l'assimilation de ces deux substances elles-mêmes.

VII, 88, 2. « Alors que je suis arrivé en présence de Varuṇa,
J'ai trouvé son visage (semblable) à Agni (ou : au feu) ;
Puisqu'il est le roi de la lumière et de l'obscurité, à la [voute céleste,
Puisse-t-il me conduire là où se voit la belle forme. »
3. Lorsque nous montons, Varuṇa et moi, dans le navire,
Lorsque nous le faisons mouvoir vers le milieu de la mer,
Lorsque nous voguons sur les sommets des eaux ;
Alors nous balançons la balançoire pour qu'elle brille. »
(*Ainsi parlait autrefois Vasiṣṭha, car*)
4. Varuṇa a placé Vasishṭha dans le navire,
Le dieu habile l'a fait rishi, par sa puissance ;
Lui, le prêtre l'a fait chantre, dans la prospérité des jours,
Aussi souvent que les jours et les aurores se sont éten- [dus.

Le poète Vasishṭha ou le Vasishthide rappelle à Varuṇa le temps où le dieu lui accordait son amitié. Il se croyait alors certain d'arriver un jour au monde lumineux où trône le roi de l'univers, et cet espoir si vif, il le décrit comme étant déjà réalisé. C'est ainsi qu'au vers VIII, 48, 3, cité plus haut, le poète se dit *immortel*, *possesseur de la lumière*, *compagnon des dieux*.

Nous connaissons déjà le séjour lumineux de Varuṇa ainsi que ses rapports avec le soleil, son œil, son char, qui traverse les régions célestes pour éclairer et observer les hommes. Le vers 2 nous transporte dans les mêmes régions ; le visage de Varuṇa est un visage de feu ; c'est au ciel qui Vasishtha demande à être conduit pour y voir la belle forme de Varuṇa — ou, si l'on veut, du ciel lui-même. Les deux vers suivants montrent Vasishṭha voyageant avec Varuṇa dans les régions supérieures pour y briller. Il s'agit évidemment de la marche du soleil, la manifestation etc., de Varuṇa. Mais ce voyage s'accomplit cette fois au milieu des eaux, dans un navire qui se balance au milieu des flots. Nous n'insistons pas plus longtemps ; l'hymne VIII, 41 confirme ce commentaire d'une manière irréfragable. Le v. 9 de cet hymne attribue à Varuṇa

deux (yeux) *brillants, qui voient au loin* (1) qui ont leur séjour au-dessus des trois terres et qui remplissent les trois (espaces) supérieurs, la demeure solide de Varuṇa. Le v. 8 montre le dieu lui-même, d'abord semblable à une mer (*samudrà*) cachée, montant, impétueux, vers le ciel, et déposant, c'est-à-dire faisant naître, provoquant le sacrifice parmi les races humaines. C'est ainsi qu'aux vers VII, 63, 5 et VII, 66, 12 l'hommage rendu à Mitra-Varuṇa est appelé par le lever du soleil. La suite du vers montre à l'évidence qu'il s'agit de ce moment précis. « D'un pied enflammé il a abattu les puissances magiques ; il est monté à la voûte ». Or c'est de ce Varuṇa que le v. 2 dit « Il se trouve au lieu d'origine des fleuves ; il a sept sœurs ; il est au milieu. » Le v. 8 déjà cité ajoute : « Il commande aux sept. »

Il est donc bien clair que le séjour de Varuṇa, du Varuṇa *au pied de feu, aux yeux brillants, visible de tous côtés* (v. 3) ; que ce séjour, disons-nous, est identique au réservoir des eaux, ses sœurs, à qui il commande, lui-même recevant le nom de mer comme ailleurs son visage est appelé Agni ou le feu. Dans l'un et l'autre cas sa nature n'est pas bien distincte de celle du lieu où il se trouve. Notons cependant que c'est seulement en tant qu'on le décrit sous les traits du soleil, son symbole, qu'il est appelé de ces noms. Le soleil est trop souvent et trop nettement distingué du roi céleste pour qu'on puisse songer à une identification réelle.

Citons encore, comme surcroît d'arguments trois passages où le soleil et les eaux célestes sont rapprochés directement.

I, 23, 17, « Les eaux là haut auprès du soleil
ou, avec lesquelles le soleil (se trouve)... »
III, 22, 3 « O Agni, tu marches vers les flots célestes ;
Tu as adressé ton appel aux dieux généreux ;
Que les eaux qui sont au-dessus de l'espace (occu-[pé) par le soleil
Et celles qui sont au-dessous arrivent. »

Il est intéressant de voir Agni marcher vers la mer céleste pour y chercher les dieux.

Enfin V, 47, 3, adressé au ciel, appelle celui-ci : « *le taureau*

(1) *Vicakshaṇá :* le soleil et la lune ?

la mer rouge (ou : *la mer*, *le rouge*), *l'oiseau qui entre dans le sein du père antique* ».

Les notions d'eau et de lumière célestes se réunissent dans la description du Soma céleste IX, 85, 9, 10.

9. « Le taureau qui voit au loin, s'est élevé au ciel ;
Le sage a fait briller les espaces célestes;
Le roi traverse le tamis en mugissant ;
Ceux qui observent les hommes tirent le liquide du ciel.
10. A la voûte céleste les amants à la langue de miel,
Traient d'eux-mêmes le taureau de la montagne ;
La goutte qui grandit dans les eaux de la mer,
La douce (goutte) dans les flots du fleuve, dans le tamis. »

Voici comment nous comprenons ce passage. Soma s'élève au ciel qu'il illumine. C'est par le soleil, comparé à un tamis qu'il distille la lumière ou que des divinités présentées ici comme des prêtres la tirent, la traient, du ciel. Le vers suivant présente les mêmes idées sous d'autres figures. Cette interprétation est fondée sur de nombreuses analogies qu'il est impossible d'exposer ici sans entrer dans une étude spéciale sur le Soma. Signalons pour terminer l'assimilation de l'aurore et des eaux dont parle Bergaigne Rel. véd. I, 313. Il ne faut cependant pas attacher trop d'importance à ces passages où un terme se rapportant directement à la lumière est appliqué aux eaux ou réciproquement. Des métaphores de ce genre sont en usage dans toutes les langues : en français, la lumière a des *flots* ; elle *inonde*, *baigne*, *jaillit*. Les arguments dont nous nous sommes servis sont de toute autre nature, et démontrent que dans l'esprit des rishis les eaux célestes avaient été réellement assimilées, au moins dans une certaine mesure, à la lumière suprême.

3.

Le monde du *mádhu*.

Le ciel est aussi le réservoir d'une substance, breuvage ou nourriture, désigné par *mádhu*. Ce mot a bien le sens de substance douce liquide ; il n'est employé guère avec des termes signifiant *manger*, comme VII, 73, 2 avec *aç* et I, 164, 22 avec *ad* dans *madhvádas*. Le sens est donc celui de *doux breuvage*

et comme tel il sert à désigner diverses substances, en particulier le Soma.

Le passage qui se rapporte le plus clairement à notre sujet est I, 154, 5, 6, adressé à Vishṇu :

Dans les vers précédents, il est question d'une triple division du monde, parcourue par Vishṇu en trois pas, ou de trois séjours de Vishṇu. Le poète demande à parvenir à cette dernière étape du chemin du dieu.

5. « Puissé-je atteindre cet endroit chéri de sa route
Où les hommes pieux s'enivrent de joie.
C'est là la parenté du dieu aux larges pas
Le réservoir du doux breuvage, au séjour suprême de [Vishṇu ».

Le v. 6. montre clairement qu'il s'agit bien du séjour lumineux, décrit plus haut.

« C'est dans vos demeures que nous désirons aller,
Là où sont les taureaux, aux cornes puissantes, les [infatigables (?).
C'est de là que le lieu suprême déverse son éclat puissant,
(Le lieu) du taureau aux larges pas. » (1)

Ces deux vers sont parallèles. L'un et l'autre expriment d'abord le désir d'atteindre le ciel, le séjour suprême de Vishṇu. Les hommes pieux du v. 5 deviennent ensuite les taureaux. Ce sont eux sans doute que le poète a en vue en parlant de la parenté de Vishṇu. Il est bien vrai que le v. 5 suggère plutôt l'idée d'identifier cette parenté avec le réservoir ou avec le doux breuvage lui-même. Mais ce breuvage n'est autre chose en définitive que la lumière céleste, à laquelle il est permis d'assimiler les taureaux ou les hommes pieux.

Les hommes parvenus au ciel y sont en possession de soleils d'après I, 125, 6 (2) ; on a vu plus haut que leur corps est

(1) 5. *Tád asya priyám abhí pátho açyām — náro yátra devayávo mádanti — urukramásya sá hi bándhur itthá — víshṇoḥ padé paramé mádhva útsaḥ.*

6. *Tá vám vástūny uçmasi gámadhyai — yátra gávo bhúriçrñgā ayásaḥ — átráha tád urugāyásya vŕshṇaḥ — paramám padám áva bhāti bhúri.*

(2) Rel. véd. T. I, 94 et svv.- ; p. 82.

appelé une lumière. L'assimilation des pères à Agni et au soleil a été surabondamment démontrée par Bergaigne (1).

La connexion établie par les rishis entre la lumière et le *mádhu* apparaît aussi, quoique d'une manière moins absolue, dans III, 61, 5.

« A la déesse resplendissante, à l'aurore
Présentez votre hymne avec vos hommages,
En haut, la déesse qui produit le *mádhu*, a placé la [splendeur ;
La déesse, à l'aspect aimable, a illuminé les espaces [célestes ».

Ce serait ici le lieu de parler du Soma céleste qui réunit en lui les notions de la lumière, des eaux, ainsi que du *mádhu* et de l'*amṛta* ; mais ce sujet est trop vaste et réclamerait une étude spéciale.

4.

Le monde de l'*akshára* et de l'*ákshară*.

L'élément qui remplit les espaces supérieurs est désigné aussi par les deux termes *akshára* et *ákshară*. Grand est le désaccord des interprètes sur les sens à attribuer à ces mots. Bergaigne, en dernier lieu a affirmé que les deux mots ont une seule et même signification, sauf peut-être les significations de « syllabes » ou « mot » et de « parole »...

C'est une opinion à laquelle nous ne pouvons nous rallier.

Le sens de *syllabe* ou de *mot* n'est pas admissible au vers I, 164, 42. Le vers précédent parle de la bufflesse qui fait les eaux, et l'appelle la (Parole) aux mille syllabes ; le v. 42 continue :

Les eaux (mers) s'écoulent au-dessus ;
C'est par là que vivent les quatre régions ;
C'est de là que coule l'*akshára* ;
C'est par là que vit l'univers. » (2)

Le parallélisme, dans ce vers, est évident. Rien de plus

(1) Études sur le lexique du R-V, p. 9.

(2) 42. *Tásyāh samudrá ádhi vi ksharanti — téna jivanti pradiças cátasraḥ — tátaḥ ksharaty akshárain — tád viçvam upa jivati.*

naturel que d'identifier les mers ou les eaux avec l'*akshára*, comme le fait Grassmann (*Meere, unversiegbares Wasser*) et BR. (*Wasser*). Le sens donné par Gr. est bon, mais il dit plus que le texte qu'il fallait traduire. Nous préférons traduire d'une manière plus générale avec Ludwig : *l'(élément) impérissable* (*das unvergängliche*) 1° parce que le mot n'a ce nouveau sens nulle part ailleurs, 2° parce que le contexte ne l'impose pas, 3° et surtout parce que dans d'autres passages le sens plus général est seul admissible. Il n'y a pas de doute qu'il s'agisse du ciel ; le v. 41 place dans le ciel suprême (*paramé vyòman*) la *gaurí* qui fait couler l'eau céleste assimilée ici à l'*akshára*. M. Roth, dans son dictionnaire attribue à *akshára* le même sens d'*eau* dans I, 34, 4 ; mais dans ce passage très obscur, *akshára* s'accommode des sens les plus divers ; il n'y a aucun argument à en tirer. Mais nous pouvons rapprocher du passage qui vient d'être traduit, le vers III, 55, 1 :

« Lorsque les aurores anciennes brillèrent.
Le grand *akshára* naquit dans le séjour de la vache »...

L'apparition des aurores et la naissance du grand *akshára* sont évidemment la même chose.

Le séjour de la vache rappelle le *paramám vyòman* de I, 164, 41. Tout invite à traduire ici le mot de la même manière : le principe, l'élément impérissable, assimilé cette fois à la lumière.

La vache dans ces deux passages n'est autre chose qu'une représentation du réservoir des biens célestes qui se répandent sur la terre — dans le vers III, 31, 6, nous trouvons le même mythe, avec cette différence que les vaches sont multiples. C'est dans ce sens que nous interprétons *áksharāṇām*.

« Lorsque Saramā trouva la fente du rocher.
Elle fit (ou parcourut) le grand chemin antique, direct.
La (déesse) au bon pied marcha à la tête des (vaches) inépuisables ;
La première elle a marché vers le bruit (des vaches), qu'elle reconnaissait » (1).

(1) 6. *Vidád yádī sarámā rugṇám ádrer — máhi páthaḥ pūrvyám sadhryák kaḥ — ágram nayat supády áksharāṇām — achā rávam prathamá jānatí gāt.*

Il est inutile d'insister sur le caractère de Saramā comme messagère d'Indra, qui délivre les vaches, symboles des dons du dieu (v. 4). Pourquoi les *áksharā* ne seraient-elles pas ici les vaches ? Sans doute les paroles sacrées amènent les dons divins et Saramā peut se comparer à la vache *aux mille syllabes* de I, 164, 41. Mais il n'en reste pas moins vrai que Saramā est constamment mise en rapport avec des vaches et non avec des syllabes. Au reste on devra avouer que le sens de *parole* ou *syllabe* ne s'impose pour *áksharā* dans aucun des trois passages. Ce sens est déjà exprimé par *akshára* qui a conservé ce sens dans la langue postérieure, à la différence d'*áksharā*, qui comme substantif, n'existe que dans ces trois passages du Rég-Veda. Au reste, la traduction étymologique est requise ici, que l'on sous-entende Vache ou Parole ; ce sens est trop clair ; il devait être dans l'esprit et dans l'intention du poète, qui même n'en a peut-être pas déterminé lui-même l'application d'une manière aussi précise que nous sommes tentés de le faire. Dans les deux autres passages où se présente *áksharā* (1) le contexte est indifférent aux sens de Vache ou de Parole : l'épithète *sahasriṇī* dans VII, 15, 9, ne suffit pas à le déterminer, malgré l'analogie de *sahasrākshārā* de I, 164, 41. Au reste la Parole et la Vache d'abondance sont souvent assimilées dans le Rig-Véda ; aussi l'interprétation que nous avons donnée de III, 31, 6 repose-t-elle avant tout sur le caractère général de Saramā.

(*A suivre.*) Ph. Colinet.

---

(1) VII, 15, 9 et VII, 36, 7.

GRANDE INSCRIPTION DE NABUCHODONOSOR.

COL. I.

1. Nabium ku-dur-ri u-ṣu-ur
Nabuchodonosor.
2 sar Babilu
rex Babylonis,
3. ru-ba-a na-a-du
princeps excelsus,
4. mi-gi-ir Marduk
servus obediens Marduk,
5. pa-te-si ṣi-i-ri
princeps illustris,
6. na-ra-am Na-bi-um
adorator Nabu,
7. mu-us-ta-lam-a-hi-iśni-me-ḳi
executor decretorum excelsorum,
8. sa a-lak-ti- ilu-ti-su-nu
qui opera divinitatis eorum
9. is-te-ni-'-u
glorificat,
10. Bi-it-lu-ḫu bi-e-lu-ut-su-un
exaltat divinitatem eorum,
11. sakkanakku la a-ne-ḫa
pontifex perpetuus,
12. sa i-na zi-in-na-a'-ti
qui constructiones
13. bit sag-ga-ṭu u bit zi-da
templi saggaṭu et templi Zida
14. yum-mi-sa-am ti-is-mu-ru-ma
quotidie mente custodit,
15. da-am-ga-a-ti Babilu
ad aedificia sacra Babylonis
16. u Bar-zi-pa
et Borsippa
17. as-te-ni-'-u ka-i-nam
intendit animum, mentem applicat,
18. e-im-ga mu-ud-ni-en-nu-u
princeps nobilis,
19. za-nin bit sag-ga- ṭu u bit zi-da
aedificator templi saggatu, et templi Zida,
20. ablu a-sa-ri-du
filius primogenitus
21. sa Nabium abal u-ṣu-ur
Nabopolassaris
22. sar Babilu a-na-ku
regis Babylonis, ego.
23. is-tu ib-na-an-ni bel Ili, bel rabu
Ex quo creavit me dominus deorum, dominus magnus,
24. ilu Marduk ib-si-mu
deus Marduk effinxit
25. na-ab-ni-ti i-na um-mu
semen in matre (mea),
26. e-nu-ma al-da-ku
quando genuit (me),
27. ab-ba-an-nu-u a-na-ku
formavit me,

28. as-ra-a-ti ili as-te-ni-e
templa deorum mente revolvi,
29. a-la-ak-ti ili er-te-ni-id-di
opera deorum exaltavi.
30. sa Marduk bel rabu ilu ba-ni-ya
Marduk domini magni, dei qui creavit me
31. e-ip-se-tu-su na-ak-la-a-ti
opera ejus perfecta
32. e-li-is at-ta-na-a-du
super exaltavi ;
33. sa Nabium a-bi-il-su ki-i-num
Nabu filii ejus primogeniti,
34. na-ra-am sar-ru-ti-ya
exaltatoris majestatis meae,
35. a-la-ak-ti bi-lu-ti-su śir-ti
opera divinitatis ejus illustria
36. ki-ni-is us-te-ni-e-du
super exaltavi.
37. i-na gi-mir lib-ya ki-i-num
In plenitudine cordis mei nobilis.
38. a-ra-mu bu-luḫ-ti i-lu-ti-su-nu
exaltavi cultum divinitatis eorum,
39. pi-it-lu-ḫa-ak be lu-ut-su-un
adoravi dominationem eorum.
40. i-nu-um Marduk bel rabu
Dico. Marduk dominus magnus
41. ri-e-si sar-ru-ti-ya ul-lu-ma
caput majestatis meae exaltavit,
42. be-lu-ti kissat ni-si i-ki-pa-a-num
imperium populorum regendum dedit mihi,
43. Nabium pa-ki-id kissat same u irṣiti
Nabu praeses legionum coeli, et terrae,
44. a-na su-te-su-ur ni-si
ad regendos populos,
45. ḫatta i-sa-ar-ti
sceptrum justitiae,
46. u-sa-at-mi-iḫ ga-tu-u-a
portare fecit manus meas.
47. ia-ti sa-a-su ba-la-ak
Ideo eos adoravi,
48. as-te-ni-'-a i-lu-ut-su-un
exaltavi divinitatem eorum,
49. a-na zi-ki-ir su-mi-su-nu kapti
invocando nomina eorum excelsa,
50. pi-it-lu-a-ḫat ili u istarati
adoravi deos, et deas.
51. A-na Marduk bel-ya ut-ni-en
Marduk dominum meum deprecatus sum,
52. su-pi-e-su aṣ-ba-at-ma
pedes ejus complexus sum,
53. a-ma-at lib is-te-'-u
vota cordis (ad'eum) elevavi,
54. sa-a-su ak-bi-is
direxi, ascendere feci.
55. Ul-la-nu tukulti bel mina basi-ma
Exaltavi cultum (tuum), domine omnium creaturarum,
56. a-na sar sa-ta-ra-am-mu-ma

(tu ergo vicissim) regem exalta.
57. ta-na-am-bu-u zi-ki-ir-su
Tn proclamasti memoriam ejus,
58. sa e-li-ka ṭa-a-bu
hominis tibi dilecti,
59. tu-us-te-es-se-ir su-um-su
tu exaltasti nomen ejus,
60. ḫa-ra-na i-sar-tam ta-pa-kit-su
in semitam justitiae deduxisti eum.
61. a-na-kụ ru-bu-u magi-ra-ka
Me principem adoratorem tuum,
62. bi-nu-ti ga-ti-ka
opus manuum tuarum,
63. at-ta ta-ba-na-an-ni-ma
tu creasti me ;
64. sar-ru-ti ki-is-sa-at ni-si
imperium populorum
65. ti-ki-pa-an-ni
regendum dedisti mihi,
66. ki-ma du-um-ku-ka bi-lu
juxta voluntatem tuam o domine
67. sa tu-us-te-ib-bi-ru
qui curam habes
68. gi-mi-ir-su-un
omnium quae ad eos pertinent.
69. bi-lu-ut-ka ṣir-tu su-ri-'-im mam-ma
dominationem tuam excelsam glorifica,
70. bi-lu-uḫ-ti i-lu-ti-ka
cultum divinitatis tuae
71. su-ub-sa-a i-na lib-ya
inspira in corde meo,
72. su-ur-kam-ma sa e-li-ka ṭa-a-bu
hoc mihi concede homini tibi dilecto,

Notes lexiographiques a la premiere colonne.

(C. I, 4). Le nom propre « *Marduk* » est composé d'un substantif « *maru* » et d'un adjectif « *daku* » dérivés des verbes homonymes « maru, et daku qu'ont le sens d'élever. Or, comme nous verrons dans la note suivante, les verbes qui ont cette signification, forment des substantifs avec le sens de « princeps, caput », et des adjectifs qui signifient « magnus, excelsus, nobilis », et par conséquent j'interprète *maru* par « princeps », et *daku* « excelsus ». Cette interprétation est confirmée par le fait que tous les nomes des dieux et des déesses dérivent de verbes du sens d'élever. Par exemple de nabu dérivent « *Nabu*, et *Ninib* » — de sanu « *Sin* » — de asaru « *Istar*, et *Asur* » — de ullu « *Allat* » — de unu « *Anu* et *Anatum* » — de samu-su « *Samas* » — de balu « *Bel* et *Belit* » — de laku

« *maliku* » — de saku « *Nusku* » — de sara-ku « *Nisrok* » — de adaru, et mudu « *Adar Samdam* » — de aramu « *Ramman* » — de malu « *Samallu* » — de nir = eimga, et gal = rabu « *Nirgal* » — de dam = belit, et kina = asaridu « *Damkina* ».

(C. I, 5). *Pateṣi ṣiri*. M. Ball Proced. t. X p. 90 pense que « *patesi* » est un ideo-gramme qui s'explique par « *issakku* ». Selon moi on ne peut hésiter de reconnaître en ce mot le dérivé du verbe assyro-chaldéen « *paṡu*, ou *paṣaṣu*, que (3 R 70, 143) c'est le synonime de *saru* (Ibid. 141) de *paraku* (Ibid. 149), de *lillu* (Ibid. 146), de *ṡiru* (Ibid. 144), de *saḳu* (5 R 14,20-24 cd.), de *sanu* (Ibid. 25), de *nasaḳu*, verbes qui ont tous le sens d'élever. Or, j'ai fait remarquer que chez les assyro-chaldéens les verbes du sens d'élever forment des dérivés avec celui de « princeps, vex, caput, praeses », etc. De cette façon du verbe *saru* on doit faire venir « *sar*, *ustar*, *satar* » — de *ruḥu* « *ri'u* » — de *saraḥu* « *mustarḥu* » — de *rabu* « *rubu*, *surbu*» — de *allalu* « *lulimu*, *allalli* » — de *udu* « *mudu* » — de *rasu* « *irsu*, *ristu* » — de *sanu* « *tassanu* » — de *emuḳu* « *eimga* » — de *kabu* « *Sakipat* » — de *asaru* « *asaridu*, *isri* » — de *balu* « *bel*, *baltu* » — de *saparu* « *supar* » — de *karu* « *karradu* » = de *ḥaṡu*, ou *kusu* « *ḥaṡiṡ*, *haṡiṡu*, *kususu* » — de *emidu* « *emid* » — de *nasu* « *nis*, *nasu* » — de *malu* « *mutalli*, *maliku*, *mutlulat* » — de *buḥu* « *buḥu*, *puḥu*, *buḳu* » — de *dabu* « *dabinu*, *dapinu* » — de *samu* « *satammu* » — de *saḳalu* « *saḳallu* » — de *saḳu*, *saku* « *seik*, *sik*, *nisakku*, *susakku*, *issakku*, *nissakku*, *sakkanakku* » — de *sabu* « *sibu*, *issibu*, *sapatu* » — de *naru* « *muniru* » — de *maḥaru* « *mu'irru* » — de *kamaru* « *kammeir* » — de *sakiru*, ou *zakiru* « *zikaru* » — de *laḥu* « *li'at*, *mula'it*, *multa'it* » — de *kabiru* « *sagabiru*, ou *sagapiru* » — de *ramu* « *riminu* » — de *kamu*, ou *ḥamu* « *kamme*, ou *ḥamme* » — de *adaru* « *adri* » — de *amu* « *am* » — de *abu* « *abu*, *ababu*, *abib* » — de *dalu* « *edilu* ». La même chose est donc à dire de « *pateṡi* » et l'on doit conclure qu'il faut encore lui donner le sens de « princeps, caput, praeses », et nous le trouvons (5 R 64,1,4) remplacé par les substantifs bien connues « *malku* et *rubu* ».

(C. I, 6). *naram Nabium*. M. Ball. Proced. t. X. p. 88 traduit « the darling of Nebo » en derivant naram de « *raḥamu* » arden-

ter diligere. La racine de « *naram* » n'est pas *raḥamu*, mais « *aramu* » elevare, et pour cela il faut traduire « *naram* » par « exaltator, glorificator », comme traduit Rodwell. Nous trouvons en effet que le *naram sarrutiya* de la la ligne 34 de cette colonne s'est remplacé (1 R. 9-16. 1,46) par « *musarma sarrutiya*, et (1 R. 17-26.1) par *musarbu sarrutiya*. Or *musarmu* de même que *musarbu* signifiant « exaltator, glorificator », le même sens doit être évidemment donné encore à *naram*.

(C. 1, 7) *mustalam aḥis nimeḳi*. M. Rodwell. Records of the past. V. 5. p. 113 et seqq. traduit « the exalted, the possessor of intelligence ». M. Ball. Proced. t. X. p. 88 « the mild, the possessor de wisdom ». Ces interprétations sont à rejeter. M. Guyard, Mel. assyr, p. 83 § 90, était d'un avis différent. A propos du mot *mustalam*, il dit : « on serait tenté de croire l'épithète *mustalam* dérivée de la racine *salamu* mais, ajoute-t-il n'en est rien poutant ». *Mustalam* dérive de la racine *salu* être tranquille. Les raisons qu'il allègue sont les suivantes :

I. On sait qu'en assyrien toute syllabe terminée par *m* peut se prononcer sans cette consonne finale, et par conséquent dans le cas présent *mustalam* a pour variantes *mustala* (1 R 35 N 2. 1. 4) et *multalu* (Norris. Dict. 803) dans lesquelles toute trace de la lettre *m* est disparue.

II. *Mustalu*, et son féminin *multalu* sont représentés par un idéogramme complexe qu'on lit *lib kusu*, et se traduit « car être en repos, » c'est-à-dire « au cœur calme ». Personne ne peut donc dériver *mustalam* de *salamu*, mais certainement de *salu* = שָׁלָה tranquillum esse. Telles sont les raisons alléguées par M. Guyard. Aucune d'elles n'est concluante.

I. Il n'est point vrai qu'en assyrien toute syllabe terminée par *m* peut se prononcer sans cette consonne finale ; mais cela arrive seulement lorsque le *m* est paragogique, jamais lorsqu'il est radicale. Or il faudrait prouver que dans le cas présent le *m* de *mustalam* est paragogique, et non radical. C'est précisément ceci qu'il ne prouve pas.

II. Le prétendues variantes ne sont pas cela du tout, mais bien des mots dérivés du verbe *salu* ce qui est tout autre chose que *salamu*, et a signification tout à fait différente. Lorsqu'on démontrera par des passages certainement parallèles, que

mustalu, et *multalu* sont la même chose que *mustalam*, alors, et seulement alors sera tranchée définitivement la question.

III. *Mustalu*, et son féminin *mustalta* sont remplacés par un idéogramme qui signifie au cœur calme. Je veux bien l'admettre, mais cela ne prouve nullement la thèse de M. Guyard. Il faudrait avant-tout démontrer que le *mustalu*, ou *mustalta* en question sont la même chose que *mustalam*. Au cas contraire toute démontration est tout à fait superflue.

Quant à *aḥiš* sa racine est *ḥašu*, ou *ḥašašu* « elevavit erexit. » Or j'observe que les verbes du sens d'élever forment des dérivés avec le sens de « jussum, mandatum, praeceptum » etc. Ainsi de *sadu*, ou *sadadu* viennent « *sada* (1 R. 65 1,12), *satti* (2 R 66. N 2, 7), *sadada* » (1 R 53-58. 2,9), de *nasu* « *issa* » (2 R 66 N 2.5) de *kabu* « *kabiti* » (Ibid 2), de *tagalu*, ou *takalu* « *tukulti* » (Ibid 4), de *zakiru* « *zikri* » Ibid 5), de *saparu* « *isbaru* » (5 R 65. 1, 30), de *emuku* « *emuḳu* » (Procedings t. X. May pl. I. 7). Le mot *aḥis* est donc à traduire « praeceptum, decretum ». MM. Ball, Menant, et Rodwell sont d'avis que *nimeḳi* tire sa racine de עמק « profundum esse » ; quant à moi je pense qu'il faut la tirer de *emuku* « elevavit », et traduire « *nimeḳi* » excelsus, nobilis, illustris. Enfin comme pro coronide j'observe que dans l'expression « *mustalam aḥis nimeḳi* » on ne peut pas substituer le verbe *alu* quietum esse sans en troubler profondément le sens.

(C. 1. 8) *alakti* « littéralement » les démarches. Mais en bservant que les verbes qui ont le sens de marcher, ont encore acception d'exécuter, je traduis *alakti* opera. C'est pourquoi à ı ligne 31 de cette colonne au mot *alakti* nous trouvons substitué *ipseti* opera.

(C. 1, 9) *isteni'u*. M. Ball. l. c. traduit « seeketh after ». I. Rodwell « hath increasset » M. Guyard l. c. p. 102 § 112 ense que ce verbe dérive d'une racine arabe *se'u*, ou *site'u* ui a, selon lui, le sens de « désirer, chercher », et au figuré songer, s'occuper de, veiller sur ». Quant à moi la racine de *teni'u* c'est *sanaḥu* « élever », et j'observe que chez les assy-chaldéens, les verbes du sens d'élever ont encore au figuré lui de « intendere animum, mentem applicare ». Par exemple

dans la phrase « *aste'e va itam lib* (1 R 53-58. 3, 18) je trouve que *aste'e* iphteal de la racine *saḥu* « elevavit » est synonyme de « *itam lib* » excitavi cor, et j'en conclus qu'il faut donner au verbe *iste'e* le sens anologue de « intendit animum, mentem applicuit ». Je trouve pareillement que le même verbe *saḥu* remplace *kinu* « elevavit », qui (1 R 53-58. 1, 17) paraît comme synonyme de *isteni'u*. Cf 1 R 52. 3, 19) « *anaku ana Marduk beliya kainak la batlak* « ego ad cultum Marduk domini mei mentem applicui sine intermissione » ; et (1 R 67. 2. 12) *ana bit Saggatu, au bit. Zida la batlak sattaḥam*, et par conséquent j'en conclus qu'à *kinu* remplacé par *saḥu* il faut donner une signification semblable ; et nous voyons en effet que כון, dans le texte de la Bible, à le sens de « animum intendit, mentem applicuit ». Voir 1 Sam. c. XXXIII, 22. Jud. c. XII, 6. Job c. VIII, 8. *Isteni'u* doit donc signifier comme ses synonymes *kainam*, *sattaḥam*, et le כון de la Bible « intendere animum, applicare mentem ».

(C. 1, 11) *Sakkanaku la aniḥa*. M. Guyard. Mel. assyr. p. 24 § 32 opinait que *Sakkanaku*, ou *Sakkanakku* est composé de *sakan* « praefectus », et *akku* doublet de *aggu* « magnus, potens », et que par conséquent la division de ce substantif complexe est *sakan akku*. Mais cela n'est point. Le nom *sakkanaku*, ou *sakkanakku* se trouve constamment orthographié *sa-ak-ka-na-ku*, ou *sa-ak-ka-na-ak-ku*, jamais *sa-ak-ka-an-a-ku*, ou *sa-ak-ka-an-ak-ku*, et par conséquent la véritable division est *sa-ak-ka na-ku* ou *sa-ak-ka na-ak-ku ;* nullement *sa-ak-ka-an a-ku*, ou *sa-ak-ka-an ak-ku. Sakka* est le dérivé du verbe *saḥu* orthographié encore *saḳu*, ou *saku* « elevavit », et nous voyons ses dérivés dans *nisakku*, *susakku*, *issakku*, *nissakku*, *rubusakku. Naku*, ou *Nakku* est l'adjectif de *naḥu* orthographié encore *naḳu*, ou *naku* « elevavit ». Que *sakka-naku*, ou *sakkanakku* et nullement *sakan-aku*, ou *sakan-akku* soit la véritable lecture, c'est encore prouvé par le fait que le mot en question est remplacé par les idéogrammes complexes « *ḥi te*, et *nir nit*. Or *ḥi* = *sak* = *sakka*, et *te* = *naḥu* ou *naku*. *Sakku* signifie caput, et naku excelsum. *Nir* = *emuḳu* = *eimga* et *nit* = *maru*. *Eimga* signifie princeps, et *maru* excelsus, et par conséquent *sakkanaku*, ou *sakkanakku* signifie « princeps excelsus, caput excelsum ». Quant à *aneḥa* ce mot tire sa racine de נוח

quiescere, cessare et par conséquent l'expression entière « *la aneḥa* » signifie « absque cessatione, sine intermissione », et nous la trouvons en effet remplacée (1 R 65. 1, 5) par « *la mupparku* » (4 R 42. 2, 21-22) par « *la naparḳa* » (5 R 63. 1, 20) par « *ul upparakku* » r. פָּרַח, ou פרך « rupit » orthographié en assyrien *paraḳu*, ou *paraku*, et en outre par *batlak* r. פָּלַח « rupit », et pour cela « *la aneḥa* » de même que ses synonymes « *la mupparku, la naparka, ul upparakku, la batlak* » doit signifier « absque cessatione, sine intermissione ».

(C. 1, 12) *Zinnati* r. *zaninu*. M. Ball. l. c. traduit « maintenance » M. Rodwell. l. c. « embellishements ». Selon moi il faut rendre ce mot par « constructiones ». Nous voyons en effet (5 R 34. 1, 13) le mot *zannan* faire pendant à *uddu*, et en outre l'idéogramme « *u-a* » expliquer les verbes « *ritu*, et *saku* » voir (5 R 40. 5 ef) et *zaninu* (cf. Sargon cylind. 39, 47). Or les verbes « *uddu, ritu, saku* » ont le sens d'élever, bâtir ; la même signification est donc à donner *à zanninu*.

(C. 1, 14) *tismaru*. Ball, et Flamming sont d'avis qu'il s'agit ici d'une conjugaison tiphel du verbe *samaru*, mais n'en trouvant pas de trace dans les inscriptions de Nabuchodonosor et ses successeurs, je pense qu'ici nous avons une transposition, et qu'au lieu de *tismaru*, il faut lire *sitmaru*. M. Ball en a eu un soupçon bien fondé.

(C. 1, 15) *damgati*. Le Ball traduit « the weal » le Rodwell « the schrine ». A mon sens ces interprétations sont fautives. *Damgati* r. *dama-ku* « elever, bâtir », signifie simplement « constructiones », et nous trouvons *ipset* substitué à ce mot. Cf (5 R 64. 2, 25) et (1 R. 52. N 2. 2, 24) de même que sa racine *lama-ku* remplacée par *epus*, et *abnum* (1 R. 53-58. 3. 60) Ibid. 4, 43, 60.

(C. 1, 17) *asteni'u kainam*. M. Rodwell l. c. rend « hath steadily increased », M. Ball. l. c. « seeketh after steadfastly ». Ces interprétations sont à rejeter. *Asteni'u* et *kainam* sont synonymes, et signifient « intendit animum, mentem applicat ». Voir la note à la ligne 9 de cette colonne.

(C. 1, 18) « *Eimga mudninnu* » M. Rodwell. l. c. traduit

« exalted chief, lord of the peace ». M. Ball. (l. c. p.91) « the wise, the pius ». M. Menaut *Bab. et chald.* p. 200 « le ministre des dieux, le sage qui se confie à leur pouvoir ». Ces interprétations ne sont pas exactes. Je trouve le mot *eimga* usité en trois différentes acceptions dans les inscriptions. 1° princeps magnus, 2° princeps, 3° magnus nobilis, excelsus. Et quant à la première acception je trouve que *imḳu* explique l'idéogramme complexe « *nun mesum* » cf (5 R 13, 46 cd) et (5 R 13, 46 ab) lequel est synonyme de l'idéogramme pareillement complexe « *nun gal* » cf (5 R 13, 46 ab) et (5 R 13, 44 ab). Or l'idéogramme complexe *nun gal* se traduit par « *rubu rabu* » princeps magnus, ou « *bel tirti* r. *ritu* » princeps excelsus. Cf (5 R 13, 50 cd) et (5 R 13, 46 cd). Quant à la seconde acception, je trouve *imḳu* synonyme de *mudu* (5 R 13, 46 cd) et (5 R 13, 47 cd) qui à son tour est synonyme de *rubu.* Nous trouvons en effet (1 R 52 N. I. 1, 4) *Mudu eimga* remplacé (5 R 65. 1, 3) par « *rubu eimga* ». C'est dont évident que *imḳu* synonyme de *mudu*, synonyme de *rubu* signifie « princeps ». Je trouve enfin *imḳu*, ou *eimga* avec le sens de « magnus, nobilis, excelsus ». Nous voyons en effet que dans les textes cités tantôt, *eimga* ne se présente plus comme substantif, mais comme adjectif. Or je crois pouvoir prouver que le sens de cet adjectif est « magnus, nobilis, excelsus ». La racine de *eimga*, ou *imḳu* c'est *emuḳu* synonyme de *isḫu* Cf. (5 R 29, 63 cd) et (Ibid 68 cd) de *śieru* (Ibid. 61 cd) de *riemu* (Ibid. 71 cd) de *riesu* (Ibid. 70 cd). Ces verbes ont le sens d'élever, et par conséquent le même sens est à donner encore à *emuḳu.* Or j'observe que chez les Assyrochaldéens, et les autres sémites, les verbes qui signifient « erigere, elevare », forment des dérivés avec le sens de « magnus, nobilis, illustris, pretiosus ». Par exemple, des verbes *ullu*, et *abu* « elevavit » viennent les dérivés *ibbu*, *ellitu*, et par conséquent nous lisons dans les inscriptions « *aban ibbu elliti* » lapis nobilis, pretiosus ; de *kabu* « altus fuit » vient le dérivé *kabittu*, les expressions « *ibti kabitti*, *bilatsunu kabitti* « sont à traduire « tributa pretiosa ». De *saparu*, et *naśaḳu* dérivent *nuśuḳutu*, et *sipartu* (2 R 67, 83), de *saḳu* et *ugaru* « *suḳuttam* ét *agartam* ». Or ces quatre verbes ont le sens d'élever, et ses dérivés signifient « nobilis pretiosus ». Enfin du verbe *ḫusu*, ou *ḫasu* « elevavit » vient le dérivé *ḫuse*, et par conséquent l'expression *ḫuraṣu ḫuse* (1 R 16-26. 2, 133) est à rendre par « aurum, primum, electum, eximium, purum. »

Dans le cas présent il est bien évident que *eimga* a été pris dans la seconde acception, par conséquent il faut lui donner le sens de « princeps ». On pourrait opposer il est vrai à cette interprétation, qu'il est bien surprenant que le même mot ait une valeur de substantif, et d'adjectif ; mais cette objection n'aurait pas de fondement, car chez les Assyrochaldéens les verbes qui ont le sens d'élever forment des dérivés qui ont ces deux significations, les premières avec le sens de « princeps, caput, dominus, dux », les secondes de « magnus, nobilis, illustris ». Par exemple, du verbe *emuḳu* dérive le substantif *eimga*, et l'adjectif *eimga*, et nous lisons (1 R 53-58. 1, 18) *eimga mudninnu*, et (5 R 65. 1, 5) *rubu eimga*, et (1 R 52. N. I. 1, 4) *mudu eimga* ; pareillement du verbe *udu* tirent leur origine *mudu* substantif « princeps », et *mudu* adjectif « excelsus », et nous trouvons (2 R 52 N I. 1, 4) *mudu eimga*, et Proc. t. X. p. 369. pl. 2. 1, 8) *mudie tasimti*, et encore (1 R 33. 2, 18) *irsu mudie*, et (1 R 67. 1, 25) *ili mudu*. En outre du verbe *rasu* dérivent les substantifs *irsu*, et *risti*, et les adjectifs, *irsu*, *ristu*, *ristan*, et par conséquent nous avons (Proced. t. X. p. 369 pl. 1. 1, 6) *irsu itpiesu*, et (1 R 43, 2) *lulimu irsu*, et (4 R 15. obv. 31-32) *ilani irsuti*, de même que (1 R 9-16-1, 13) *risti ilani* et (2 R 66. N I. 1) *risti same irṣitim*, et (1 R 17-26. 1. 1) *rubu ristan ilani* et (1 R 52 N 5. 5) *ablu ristan*. En outre du verbe, *basu* ou *paśu* dérivent le substantif *pateśi*, et l'adjectif *itpisu*, ou *itbisu*, et nous avons *pateśi śiri*, et *ri'u itpisu*, et *sakkanaku itbisu*.

Quant à *mudninnu* sa racine est *dananu*, ou *danninu* synonyme de *rasu*, de *nasu*, de *uzzakkir*. Comparez (5 R 63. 21. 1) avec les passages (1 R 53-58. 7, 61-62) Ibid. 7. 52) Ibid. 8. 1) ; en outre c'est un synonyme de *riemu* (5 R 21, 61. ab, cd), de *inu*, et *sanu* (1 R 49. 1, 23) Ibid. 2, 1, de *uddu* et *saraḥu* (1 R 49. 2, 23) Ibid. 3, 1. Or tous ces verbes ont le sens d'élever, et pour cela nous trouvons le dérivé *madinnu*, et le notre *mudninnu* synonyme de *isḥu*, comme de *ristum* (5 R 41, 17. ab) et (Ibid. 31, 35 cd). *Eimga mudninnu* a donc le sens de « princeps excelsus, nobilis, illustris », et est synonyme de *rubu eimga*, *mudu eimga*, *pateśi śiri*, *rubu nadam*, *rubu ristan*, *issakku śiri*, *ri'u kinum* etc.

(C. 1. 19) *Zanin bit Saggaṭu, u bit Zida* » M. Rodwell tra-

duit le mot « *zanin* » embellisher », M. Ball « the maintainer ». Selon moi *zanin* r. *zaninu* signifie simplement « aedificator, constructor ». Voir les observations à la note c. 1, 12 de la présente inscription. Quant à *bit* je suis d'avis que ce mot tire sa racine de *abu* « elevavit », car j'observe que tous les substantifs qui ont le sens de « domus, palatium, templum, sanctuarium », dérivent de verbes signifiant élever. Par exemple : de *damu* « *admanu* », — de *puḫu* « *papaḫa* », — de *asaru* « *esrietu* », — de *para-ku* « *paraku* », — de subu « subat », — de *raku-su* « *markasa* », — de *daḫu*, ou *daku* « *sadiḫḫu*, ou *sadikku* », — de *kamu* « *kummu, sakumma* », — de *abu* « *abbu* », — de *asaru* « *asar* », — de *ulu* « *ela* », — de *para-su* « *paraṡ* », — Saggaṭu est composé de *sak* = *risu,* et *gaṭu* = *illa*, et par conséquent *saggaṭu* « caput excelsum. » Zida est à traduire « altum, excelsum, » car il fait pendant à *kinum* (1 R 53-58. 3, 38) et je pense que la racine de *Zida* est *sadu*, ou *zudu* « elevavit ».

(C. 1. 20) « *abal asaridu.* » Est un dérivé du verbe assyrien « *asaru*, » composé d'un adjectif *asaru*, et d'une syllabe paragogique *du* et signifie « primus, principalis, illustris, primogenitus ». Cet adjectif est remplacé (1 R 32 N 5, 5) par *ristan*, et (1 R 51. 1, 5) par *kini*. Ces trois synonymes *asaridu*, *ristan*, *kini*, sont les dérivés des verbes *asaru*, *rasu*, *kinu*, qui ont tous le sens d'élever. Voir pour *asaru* (1 R 43-44. 2, 79) comparé avec (1 R 52 N 3. 2, 4) pour *kinu* (1 R 36, 54) comparé avec (1 R 43-44. 2, 76) pour *rasu* (1 R 35. N 1. 3, 5) et (5 R 64. 2, 10-11) comparés avec (1 R 43-44. 2. 76). Cependant, comme nous l'avons vu auparavant, les verbes signifiant élever forment des dérivés avec le sens de « primus, princeps, illustris, nobilis », et par conséquent *abal asaridu*, autant que *abal kini*, et *abal ristan* doivent signifier « filius, primus, primarius, illustris », savoir « primogenitus ».

La tablette des dynasties Babyloniennes éditée par M. Pinches, où on lit « *Salmanasarid ;* l'inscription du grand cylindre de Nabonid (5 R 64. 2, 4) que lit « *Salmanristan* », et enfin l'inscription de Samsi Ramman (1 R 29-31. 1, 51) qui porte *Salmanuris*, nous révèlent que l'*asar* du nom de Salmanasar n'est pas autre chose que l'adjectif *asaridu* dépourvu de la syllabe paragogique *du*, et par conséquent le synonyme de *ris*, et de *ristan*. Il faut donc regarder comme fautive l'opinion de M. Guyard

(Mel. assyr. p. 54 § 54) qui pense que l'*asar* de Salmanasar est l'impératif *ussur* du verbe *masaru*. C'est pareillement à tort, ce semble, qu'il ajoute que l'idéogramme qu'on lit *bar*, *par*, et qui figure dans le nom de Salmanasar s'exprime en assyrien par le verbe *masaru*, et ses dérivés, et par conséquent qu'il est bien évident que l'*asar* de Salmanasar n'est pas autre chose que l'impératif *ussur* du verbe *masaru* ; car le susdit idéogramme exprime encore l'adjectif *asaridu*, et l'idéogramme *ris*, ou *sak*, que nous trouvons en composition dans le nom de Salmanasar (1 R 29-31. 1, 51) qui (5 R 42, 58 pq.) explique le mot *asaridu*, et remplace l'idéogramme *bar*, *par*, était bien suffisant pour lui montrer la vraie voie. Fausse est pareillement l'opinion de M. Schrader (A R k p. 138) qui lit *Salman asir*, et traduit « Salman est bon ». L'interprétation de ce nom propre n'est donc pas « Salman délivré » comme pense M. Guyard, ou « Salman est bon » selon l'avis de M. Schrader, mais uniquement « Salman princeps deorum, primogenitus deorum ». (Voir 1 R 17-26. 1. 1-2) où le roi Assurnaṣirhabal donne au Dieu Salman le titre laudatif de « *ristu ilani*, ou *abal ristu*. »

(C. 1, 23). Les deux idéogrammes *en an* sont à traduire « *bel Ilani* » épithète tout à fait propre de Marduk. M. Ball. l. c. et M. Rodwell. rendent « *belu Ilu* » ; mais à mon avis il faut admettre l'anallage de nombre, et rendre « *bel Ilani*. »

(C. 1, 23) *ir na* « J'ai traduit ces deux idéogrammes *bel rabu* épithète donnée très souvent à Marduk. » L'idéogramme *ir* est expliqué par les verbes *kamu* (5 R 21. 64 pq, rs) *pišu* (Ibid. 66 pq. rs), *liku* (5 R 11. 8 ab, ef) trois verbes signifiant élever ; *na* est expliqué par les verbes *ridu* et *Saku* (5 R 40, 5, ik, lm) et *zaninu* (Ibidem 6 ik, lm). J'interprète donc *ir* par *pateši*, et *na* par *sakit*. Or *pateši sakit* est synonyme de *bel rabu*.

(C. 1, 24) « *ibsimu*. » Nous trouvons ce verbe comme synonyme de *asḫu*, et *asru* (2 R 25. 62-64, no) qui ont le sens évident de « élever, bâtir, faire, former ». — Dans le présent passage je préfère ces dernières acceptions comme plus conformes au contexte.

(C. 1, 27) *Abbanu anaku.* « MM. Ball et Rodweil rendent » I was made, I was fashioned » ; mais il est bon d'observer que *abbanu* dans le cas présent a la signification transitive, et *anaku* n'est pas un nominatif, mais un accusatif. Dans les inscriptions des rois Achemenides, ce pronom est usité très souvent dans les cas obliques. *Abbanu anaku* est par conséquent à traduire par « formavit me ».

(C. 1, 29) « *Alakti ili erteniddi.* » Littéralement *alakti* signifie les démarches. Or j'observe qu'en assyrien les verbes qui signifient marcher, ont encore le sens de « faire, exécuter ». *Alakti* est donc à traduire par « opera », et nous trouvons en effet à la ligne 31 de cette colonne, le mot bien connu *ipseti* substitué au mot *alakti*. De même qu'à la ligne 50 de cette colonne, les deux substantifs singuliers « *ilu* et *istar* », sont à lire au pluriel *ili*, *istarati*, ainsi dans le cas présent l'*alakti ilu* de cette ligne 29, aussi bien que le *asrati ilu* de la ligne 28 doit être lu « *alakti ilani*, *asrati ilani.* » Quant à *erteniddi* enfin, il faut le regarder comme l'ittanaphal de *ridu* « elevavit, exaltavit, » et nous trouvons en effet que l'*alakti ili erteniddi* que nous avons ici a été remplacé (1 R 53-58. 1, 35-36) par *alakti ilutisu śirti kinis usteniedu* istaphal de *nadu* synonyme de *ridu* « elevavit ». J'ai donc traduit « *alakti ilani erteniddi* » opera Deorum celebravi, exaltavi.

(C. 1, 34) « *naram sarrutiya.* » Voir la note (c. 1, 6).

(C. 1, 36) *kinis usteniedu.* M. Ball. l. c. rend « steadfastly de I exalt », M. Rodwell l. c. « I firmly established ». Pour ma part en observant que *kinis* fait pendant à *elis* de la ligne 32, et en outre que *kinis* dérive du verbe *kinu*, lequel comme nous l'avons prouvé dans la note à la ligne 20 signifie encore « élever, exalter », je suis arrivé à la conclusion que dans ce passage il faut interpréter *kinis* par « super », et rendre « *kinis usteniedu* » super exaltavi.

(C. 1. 38) « *aramu buluḥtu ilutisunu.* » M. Ball, tirant la racine de *aramu* de *raḥamu* « amer », traduit « I lowe the fear of their godheat ». A mon avis la racine de *aramu* est *ramu* « élever exalter », et par conséquent il faut traduire l'expression entière « exaltavi cultum divinitatis eorum ». Voir la note à la ligne 6.

(*A continuer.*) G. MASSAROLI.

DE LA CATÉGORIE DES MODES.

Nous avons dans une précédente étude observé les relations *d'idée à idée,* soit dans la traduction morphologique de ce concept psychique les relations *de mot à mot,* puis les relations *d'idée à pensée,* soit dans la même traduction les relations *de mot à proposition.* Il nous reste, pour terminer l'étude des relations, à observer maintenant celles *de pensée à pensée,* soit morphologiquement *de proposition à proposition.*

Toute proposition se compose, comme la pensée qu'elle traduit, d'une idée d'*être*, d'une idée de *qualité*, et d'une idée de *relation* entre l'être et la qualité, cette dernière idée dépourvue ou garnie d'une expression distincte suivant les races et suivant les temps. Elle se compose ainsi essentiellement de *trois termes* qui psychiquement ne manquent jamais.

Nous avons établi dans notre étude sur la *psychologie du langage* que les relations de mot à mot peuvent être considérées, non dans leur origine mais dans leur état actuel, comme des relations de mot à proposition, elliptiques ; il faut donc y appliquer la même analyse.

Enfin la relation de pensée à pensée, soit de proposition à proposition, c'est-à-dire la réunion de plusieurs propositions, ou la phrase, se forme aussi sur le même moule. La phrase contient deux pensées distinctes ou un plus grand nombre, pensées qui, si elles sont subordonnées l'une à l'autre, jouent l'une le rôle de proposition principale, d'être abstrait, et la seconde celle de qualité vis-à-vis de la première, et comme troisième élément intervient la relation entre ces deux pensées ; c'est cette relation et son expression que nous avons maintenant à étudier.

La relation *de pensée à pensée*, soit morphologiquement *de proposition à proposition,* est tantôt une relation de *coordination,* tantôt une de *subordination* et de complément. Lorsque je dis : *Primus vient et Secundus s'en va,* chacune de ces deux propositions est principale ; l'ordre importe peu. Lorsque je dis : *j'attends que Primus vienne,* la seconde pensée, au contraire, est subordonnée à la première, et la complète.

A côté de la relation *de pensée à pensée*, se trouve la relation de *pensée à idée*, dans laquelle la pensée est subordonnée ou coordonnée non plus à une autre pensée, à une action affirmée, mais à une simple idée ontologique. Dans une autre étude, nous avons décrit la relation *d'idée à pensée*, qui est bien différente de celle-ci, et dans laquelle, au contraire, l'idée était subordonnée à la pensée, et en formait un simple élément. Lorsque je dis : *Primus vient*, l'idée : *primus* est un simple élément composant de la proposition totale, de la pensée : *primus vient*, et le nominatif y exprime la relation subordonnée de l'idée à la pensée. Lorsque je dis maintenant : *Primus, que tu connais, vient*, la pensée *que tu connais* est, au contraire, subordonnée, et non point à l'autre pensée : *Primus vient*, mais seulement à l'idée ontologique : *Primus*. Cependant la phrase peut encore se décomposer en deux propositions principales et indépendantes : *Tu connais Primus*, et : *Primus vient*. Il y a donc relation de pensée à pensée, non *subordonnée*, mais *coordonnée*. Mais si je dis : *la personne que tu connais est venue*, la décomposition en deux propositions n'est plus possible sans conserver l'expression d'une relation et ne pourra se faire qu'ainsi : *tu connais une personne, cette personne est venue*. C'est que la relation est de subordination ; ici la pensée restreint et complète l'idée, elle lui est *subordonnée*.

La relation *de pensée à idée* a ses règles spéciales, le *pronom conjonctif* y remplace les *conjonctions* pour l'exprimer, cependant quant à l'expression temporale, vocale ou modale marquée sur le verbe, celle-ci est souvent la même que celle de la relation de pensée à pensée, sauf que l'indicatif y domine.

Nous en traiterons tant psychiquement que morphologiquement comme appendice et en quelques mots après avoir décrit la relation plus importante de pensée à pensée.

Quant à la nuance entre la relation coordonnée et la relation subordonnée, soit dans la relation de pensée à pensée, soit dans celle d'idée à pensée, nous n'en ferons pas l'objet d'une division spéciale.

Nous considérerons successivement : 1° la relation de pensée à pensée ; 2° la relation d'idée à pensée, et dans chacune d'elles ; 1° le côté psychique, le concept, 2° le côté morphologique l'expression.

PREMIÈRE PARTIE.

CONCEPT PSYCHIQUE.

PREMIÈRE DIVISION.

DE LA RELATION DE PENSÉE A PENSÉE.

Ce concept essentiel de la relation de pensée à pensée est un concept générique qui, avant même de descendre à sa réalisation dans la morphologie, peut s'analyser en plusieurs.

Ces concepts partiels qui concourent à former le concept total de cette relation sont : 1° *le temps relatif*, 2° *la voix relative,* 3° enfin *le mode relatif.*

Nous avons traité du premier dans une monographie spéciale ; nous n'avons à dire ici que quelques mots du second parce que l'étude des voix doit être faite à part, et que d'ailleurs la plupart des voix sont étrangères à la relation.

Nous ne retiendrons que la catégorie du mode ; mais nous devons d'abord pour ordre classer les premiers.

PREMIER TITRE.

TEMPS RELATIF.

La catégorie du temps, comme nous l'avons établi ailleurs, mais en faisant pourtant ici une rectification de termes, comprend : 1° le *temps absolu*, 2° le *temps relatif*. Celui-ci se subdivise en 1° *temps relatif subjectif*, 2° *temps relatif objectif*.

Lorsque je dis si l'action est, a été ou sera faite, mais sans m'inquiéter de son degré d'accomplissement, je me sers du *temps absolu aoristique ;* si, au contraire, je pense et j'exprime que cette action est, a été ou sera en voie d'accomplissement, que cet accomplissement dure ou durait, *le temps absolu* est *duratif ;* si enfin je veux dire que l'action s'est terminée, qu'elle a eu, ou même aura un plein accomplissement, le *temps absolu* est *parfait*, c'est-à-dire *accompli*.

Pourquoi un tel temps est-il absolu ? C'est qu'il n'exprime pas de relation ni de telle action à telle action, ni de telle personne à telle personne, mais envisage l'action elle-même dans son isolement. Ce n'est pas le temps proprement dit, et dans son sens usuel, où il suppose toujours un point de comparaison. Aussi le *temps parfait* n'appartient point seulement au *passé*, mais aussi bien au *futur* ; ce n'est, comme nous l'avons expliqué que par une confusion hystérogène et en vertu de certaines affinités que *l'idée du parfait* est venue à coïncider à *l'idée du passé* dans beaucoup de langues. Ce temps absolu n'exprime point la relation et est tout-à-fait en dehors de notre sujet.

Le temps *relatif* est celui qui compare dans le temps deux actions, ou une action et la personne qui parle. Dans le premier cas le *temps relatif* est *objectif*, dans le second il est *subjectif*.

Lorsque je dis : *j'étais là lorsque vous êtes venu*, le verbe : j'*étais* exprime deux temps distincts : 1° d'abord celui relatif au moment où je parle, temps que nous allons examiner tout-à-l'heure ; 2° celui relatif à une action, à celle : *vous êtes venu*. Cela est si vrai que si le verbe : j'*étais* par rapport au moment où je parle est au *passé*, il est au *présent* par rapport au moment où *vous êtes venu*. L'imparfait, en effet, est le *mélange* du *passé subjectif* avec le *présent relatif*. C'est une résultante de deux éléments tout-à-fait distincts. Le temps *relatif objectif* est tout-à-fait dans la sphère de la relation de pensée à pensée ; les deux pensées sont unies ensemble quant au temps. Il est objectif parce que les deux pensées, les deux actions qu'elles contiennent, peuvent et doivent être considérées l'une vis-à-vis de l'autre comme deux objets, sans que la personne qui parle soit pour rien dans ce rapport.

Lorsque je dis : *je viens*, ou : *je suis venu*, le temps exprimé se compte par rapport au moment où je parle. Ce temps est donc bien relatif, puisqu'il a un point de départ en dehors de lui ; et ce point de départ est *subjectif* puisqu'il est dans la personne de celui qui parle, et dans l'instant de sa parole. Par lui, le rapport s'établit entre une action et une personne, mais aussi entre une action et une autre, celui de la pensée de celui qui parle. Le temps relatif subjectif établit donc bien une relation entre deux pensées, mais une relation subjective.

Nous n'avons voulu qu'établir ici ces principes, sans rentrer

dans un sujet que nous avons déjà traité, et en même temps corriger en la modifiant la classification que nous avons établie à ce sujet dans notre travail sur la catégorie du temps. Nous avions appelé *temps objectif* ce que nous appelons ici *temps absolu*, à savoir : l'*aoristique*, le *duratif* et le *parfait*, temps *relatif* ce que nous appelons ici plus exactement temps *relatif objectif* : l'*imparfait, plus-que-parfait,* etc. ; enfin temps *subjectif* ce que nous appelons ici plus complètement temps *relatif subjectif*, à savoir : le *présent,* le *passé* et le *futur*.

Nous avions donné à la classe des temps aoristique, duratif et parfait le nom d'*objective*, parce qu'on considère dans ces temps l'action isolée comme un objet, sans rapport avec d'autres actions. C'était un tort, puisque la qualification d'*objective* doit se faire par opposition à celle de *subjective*, et non par opposition à celle de *relative*. Ce qui est opposé au *relatif*, c'est l'*absolu*, c'est-à-dire l'objet considéré en lui-même.

Au contraire, la classe des temps présent, passé, futur, et celle des temps imparfait, plus-que-parfait, ont ceci de commun qu'elle suppose un point de comparaison pris en dehors de l'action elle-même, dans une autre action, soit celle de l'interlocuteur qui consiste à penser, soit toute autre. Donc ces deux classes sont *relatives*.

Elles se sous-distinguent entre elles, en ce que l'une, celle du présent, du futur etc. ne prend pour point de comparaison que la pensée et la parole de celui qui parle, et par conséquent est *subjective*, tandis que l'autre a, pour point de comparaison, une autre action indépendante de celui qui parle, et par conséquent par opposition à l'autre situation qui était subjective est *objective*, les actions, vis-à-vis les unes des autres cette fois, devant être considérées comme autant d'objets.

Nous avions ici eu le tort de ne pas faire suffisamment ressortir par les termes que le *temps subjectif* est *relatif subjectif* et d'appliquer le terme de relatif seulement au relatif objectif.

Nous nous rectifions, et divisons les temps ainsi :

1ent *temps absolus.*

L'*aoriste,* le *duratif,* le *parfait.*

2ent *temps relatif.*

A. Temps *relatifs subjectifs.*

Le *présent,* le *passé*, le *futur*.

B. Temps *relatifs objectifs*.

L'*imparfait, plus-que-parfait,* le *futur antérieur,* etc.

Cette rectification faite, nous renvoyons à notre travail sur la catégorie des temps, où tout ce qui concerne le temps relatif doit être joint à notre présent travail pour l'étude des *relations de pensée à pensée*.

On comprend facilement comment le *temps* peut servir de lien entre deux pensées ; c'est même un des principaux liens. Il joue dans les verbes le même rôle prédominant que le *lieu* joue dans le substantif ; de même que le *lieu* est à la base de la *déclinaison*, de même le *temps* est à la base de la *conjugaison*.

Deux pensées se comparent le plus facilement et le plus couramment par le temps. Cependant nous verrons que ce n'est pas là leur rapport le plus intime, le plus intrinsèque, que ce dernier est fourni par la catégorie du *mode*.

DEUXIÈME TITRE.

Voix relative.

Rien de plus difficile à définir que la voix. Nous avons essayé de le faire dans notre travail sur la *Psychologie du Langage*. Nous ne reviendrons pas sur ce point.

La voix, comme le temps, est *absolue* ou *relative*. Presque toutes les voix sont absolues ; nous ne retiendrons ici que la voix relative.

La *voix relative* est *subjective* ou *objective*.

La *voix relative subjective* consiste dans l'*affirmatif*, le *négatif*, l'*interrogatif*, le *dubitatif*, qui méritent, surtout le *négatif*, une étude spéciale que nous leur consacrerons ultérieurement. Elle établit un rapport entre la proposition et l'action de penser de celui qui parle.

La *voix relative objective*, la voix relative proprement dite, qui appartient surtout à notre sujet consiste en ceci :

La voix ne contient jamais formellement deux propositions distinctes. Or, s'il n'y a pas deux propositions, autrement deux pensées, il ne saurait y avoir de relation de pensée à pensée. Il semble donc que la voix ne peut être relative objective.

Elle le peut, mais c'est qu'alors les deux pensées seront confondues par l'expression en une seule proposition. C'est ce qui arrive dans les deux cas suivants :

1° *cas du verbe factitif.*

« *Primus a fait tuer Secundus par Tertius.* » En réalité, il y a dans cette proposition unique deux pensées, deux actions différentes : 1° Primus a donné l'ordre à Tertius de tuer Secundus ; 2° Tertius a tué Secundus. Mais non seulement il existe deux pensées distinctes réunies morphologiquement, mais ces pensées sont liées psychiquement et rendues inséparables.

2° *cas du verbe réciproque.*

Primus et Secundus se sont frappés. Cette proposition unique se décompose en deux pensées distinctes : 1° Primus a frappé Secundus ; 2° Secundus a frappé Primus. Mais ces deux pensées ne sont pas seulement réunies morphologiquement, mais elles sont liées psychiquement d'une manière inséparable. Primus ne frappe Secundus que parce qu'il est frappé par lui, et réciproquement ; il y à là un tout indivisible.

Nous n'étudierons pas ici les voix relatives, leur usage étant peu fréquent et la catégorie des voix pouvant mieux s'étudier l'ensemble. Notons seulement que dans une foule de langues e factitif et le réciproque sont traités avec soin et possèdent les expressions particulières.

TROISIÈME TITRE.

MODES.

Les modes forment le lien le plus intime entre deux propoitions, deux pensées, et souvent ce lien forme une dépendance our l'une d'elles.

Le lien établi par le *temps* et par la *voix* entre deux actions tait *extrinsèque ;* il consistait dans la coïncidence dans le temps u dans le sujet des mêmes actions ; le lien formé par le *mode* st *intrinsèque*, il consiste dans la coïncidence dans l'action lle-même.

Quand je dis : *il veut que je vienne, il veut qu'il vienne* ou

il veut venir, le rapport s'établit directement entre les deux actions elles-mêmes : *vouloir* et *venir*. De même dans cette phrase : *je viendrai si je suis prêt*, où toute idée subjective a disparu, et où deux actions sont directement en face, abstraction faite de tout temps et de toute personne.

Cependant tous les modes ne forment pas lien entre deux pensées. Certains modes n'expriment pas du tout la relation, ou ne l'expriment qu'en se détournant de leur fonction primitive.

Les modes qui n'expriment pas la relation devraient être, à ce titre, exclus de la présente étude ; nous les y comprendrons cependant parce que 1° l'étude du mode dans ses diverses sortes est indivisible en fait et pratiquement et que d'ailleurs elles s'éclairent les unes par les autres ; 2° le *mode purement objectif* fait très souvent *fonction* de *mode relatif*.

Nous allons examiner successivement : 1° les *modes relatifs*, 2° les *modes absolus*, 3° les *modes absolus faisant fonction de modes relatifs*.

(A suivre). R. DE LA GRASSERIE.

LES

ÉTUDES D'ÉPIGRAPHIE LYCIENNE

DEPUIS 1820 JUSQU'EN 1888.

ESSAI DE BIBLIOGRAPHIE DU SUJET.

— 8 —

A. CHODZKO (1) : *Notes et Essais sur les inscriptions lyciennes*, (dans « Les Slaves : cours professé au Collège de France par A. Mickiewicz, et publié d'après les notes sténographiées de quelques-uns de ses auditeurs. » (Paris, 1849, in-8° IVe volume.) pp. 505 à 548.

Une planche accompagne le mémoire et renferme les copies du bilingue de Limyra et de Limyra 22 ; le monument à noms-propres de Cadyanda s'y trouve dessiné avec goût.

L'auteur estime que l'époque des découvertes faites en Lycie par M. Fellows doit compter parmi les événements les plus mémorables au point de vue slave : ce sont en effet, à l'en croire, les aînés de la grande famille qui se sont révélés.

Les noms-propres de Cadyanda ne sont pas ce que l'on dit, par exemple : εκατομνας est ici pour *cent mines* au poids. (2) On

(1) Alexandre Chodzko est né a Krzywiczka, Pologne, le 18 août 1806 et fut nommé professeur suppléant de littérature slave au Collège de France, en 1857.

(2) Savelsberg et Deecke ont pensé à la même traduction du *nom-propre* Ἑκατομνας ; pour eux, ce nom et un autre nom de Lycien « Terssixli » (= trois sicles ») sont de pure formation grecque. Voir ma note 47, page 86, d'une étude *On the writings of the Lycian monuments* dans Babyl. and Oriental Record, novembre 1888.

indique de la sorte la distribution de cadeaux qu'il est d'usage en Orient de faire à ceux qui viennent faire une visite de doléances dans la maison mortuaire. Le malheur veut qu'il y ait tout à côté *Ekatamla*, mais on conjure la difficulté en lisant *laketamar*, qui est le slave *Kmotr* (parent) et *ia* (moi).

A l'aide de cet instrument merveilleux dont cependant nous n'engageons personne à se servir, le « *lyco-slave* », M. Chodzko retraduit les textes de Limyra, mais il est obligé de convenir que, quoique tout Slave d'aujourd'hui comprenne ce que veut dire :

ouvaiano hrab sei pamiati granavity Sedareiem Pana tchadom, pro sebia, dlaje veladi ouvoï i tchadou Moujjalaïou.

la phrase entière n'est rigoureusement ni russe, ni polonaise, ni bohême, ni serbe, etc. (p. 534) — et, nous ajoutons, ni lycienne non plus (1).

— Avant Chodzko, qui la cite (p. 522), aurait trouvé sa place l'étude de Raoul-Rochette, si elle n'était restée inachevée ; nous voulons parler de son *Compte rendu des voyages de Fellows* dans le *Journal des Savants*, Juin et Juillet 1842, pp. 366-377, 385-406.

En effet, cet érudit annonçait à la fin de son second article un troisième où il se proposait d' « exposer les principaux résultats de ces deux voyages... en ce qui concerne les monuments d'art, *les inscriptions et les médailles* » p. 406.

Les inscriptions surtout le tentent fort, et par dessus tout, le déchiffrement des textes de l'obélisque de Xanthus « ce monument qui devra servir à fixer définitivement l'alphabet lycien et jeter quelque lumière sur la langue même dont il était l'instrument. Son importance est telle qu'il mérite d'être l'objet d'observations particulières, et *je le réserve pour un*

(1) L'auteur a retranché du volume de Mickiewicz sa dissertation qui en était un Appendice : du moins, ne la retrouvons-nous plus sur l'exemplaire de la Bibliothèque Nationale. Fallait-il la passer, cependant, sous silence ? — Ce mémoire renferme de curieux renseignements étrangers à la question traitée, par exemple celui-ci : « Les Scandinaves et autres peuples septentrionaux de l'Europe, habitant des forêts, sténographiaient leurs runes sur du bois. Le Slave, qui jusqu'aujourd'hui appelle les lettres de son alphabet *boukwy*, c'est-à-dire des bâtons de hêtre (bouk), d'où vient *buchstaben des Allemands*, commença à écrire ses idées moyennant une combinaison de baguettes diversement jointes, comme le font nos (anciens) télégraphes... » p. 523.

troisième article où je parlerai des autres inscriptions, ainsi que des médailles portant des types et des caractères lyciens. » (p. 394).

Malheureusement une étude de ce genre ne s'improvise pas comme un article d'esthétique et de mythologie comparée. Le successeur de Saint-Martin au *Journal des Savants* avait promis sous le coup de l'enthousiasme ; lui aussi, il avait rêvé à ces catafalques de pierre au toit arrondi en arcade gothique ; à cette belle Claudia Herennia qui inscrivait son adieu en langue latine sur un tombeau décoré d'une inscription lycienne au-dessous (Antiphellus 4) ; à ces curieux monstres féminins aîlés, à griffes d'oiseaux, au corps en forme d'œuf, emportant entre leurs serres une tendre jeune fille endormie suspendue à leur sein ; à ces terribles mêlées d'hoplites et de cavaliers ; à ces représentations minutieuses et presque photographiques par les Lyciens de leurs propres cités et des montagnes au flanc desquelles s'étagent les « rock-tombs » ; à cet ensemble merveilleux de temples, de tombeaux, de théâtres, d'aqueducs ; — à la Lycie sœur de la Grèce. Envisageant plus froidement les lenteurs et les difficultés d'une étude sèche, technique, précise de la langue, tâche pour laquelle il n'était pas fait, il eut le bon sens de laisser inachevé un travail qui s'annonçait comme une vaste enquête.

— Nous voudrions, en prolongeant cette sorte de digression, parler d'un autre Français, Charles Texier, (1) envoyé en Asie-Mineure par son gouvernement, *avant que Fellows, son heureux rival, parcourût cette presqu'île.* La mission de notre compatriote dura de 1833 à 1837 : 1) en 1834, l'itinéraire comprit Constantinople, Nicomédie, Koutaya, Asioum Kara-hissar, — Angora, Césarée de Cappadoce, et le retour s'effectua à travers l'Isaurie, la Lycaonie et la Pamphylie jusqu'à Satalie où Texier s'embarqua pour Constantinople.

2) En 1835, on suit le voyageur dans les environs de la Propontide et sur les côtes occidentale et méridionale de l'Asie-Mineure, moins la Lycie centrale ; comme précédemment, le lieu de rembarquement est à Satalie.

(1) Né en 1802, mort en 1871. Il a donné de son grand ouvrage une édition plus commode, *l'Asie Mineure*, dans la *Collection de l'Univers Pittoresque*, avec de nombreuses planches.

3) En 1836, la Caramanie est explorée jusqu'à Tarse ; toute la presqu'île est traversée de Tarse jusqu'à Trébizonde, et le littoral du Pont-Euxin, de Trébizonde à Scutari, parcouru et décrit.

66 planches dans son magnifique IIIe volume, imprimé en 1849, de sa *Description de l'Asie Mineure faite par ordre du gouvernement Français* (*Didot*, *grand in f°*) concernent spécialement la Lycie étudiée au point de vue architectonique. Ce sont surtout les tombeaux qu'il décrit longuement par le crayon, le tombeau d'Amyntas à Telmissus (pl. 169-170), un *temple funèbre* à Patara (pl. 185-188), les délicieux monuments de Claudia et d'Iktas à Antiphellus (pl. 199-200), un bas-relief d'un tombeau détruit qui est un poème inoubliable, à Myra (pl. 224), et encore d'autres bas-reliefs (pl. 228-231). Quel dommage pour notre Musée que Texier, si près de Xanthus, ait laissé cette ville en dehors de sa route ! Mais ses successeurs eurent sur lui cet avantage, de traiter un sujet spécial, bien circonscrit, la Lycie. Le voyageur français ne se doutant de rien, était allé à l'aventure, en Cappadoce, en Lycaonie ; ses ressources étaient limitées ; quand il soupçonna que la Lycie demandait à être l'objet d'une exploration spéciale, il était bien tard : en vain il sollicita du gouvernement une prolongation de sa mission, on ne l'écouta pas. La malechance le poursuivit plus loin, il se vit enlever par d'autres le mérite de ses découvertes personnelles dont il se réservait jusqu'à la publication de son ouvrage (retardée *treize ans*, puisque le volume porte la date de 1849), de communiquer les résultats. Voici un fait bien caractéristique : en 1836, Raoul-Rochette reçoit de M. de Cadalvène, le numismatiste distingué, la copie du 3e Antiphellus, inscription bilingue : aussitôt il s'empresse de la transmettre à Grotefend qui n'a garde de l'oublier dans son étude. Mais cela n'était pas pour plaire à Texier, et l'explorateur français proteste dans son IIIe volume, contre un tel procédé : le texte a été faussement, selon lui, annoncé comme découvert en avril 1836 ; c'est en juin de cette année que lui, Texier, avant tout autre voyageur, a débarrassé la pierre sépulcrale de l'épaisse couche de lichen qui la couvrait et lu, après tant de siècles, l'épitaphe d'*Iktasla* l'Antiphellite (page 231).

Cette relation de voyage n'offrait, en conséquence, au géo-

graphe et à l'épigraphiste qu'un intérêt secondaire : des *huit* textes publiés, un seul, celui de *Bälimis*, était inédit, et Schmidt ne l'y chercha pas, lors de la composition du *Corpus* des inscriptions lyciennes : Savelsberg heureusement répara cet oubli, comme bien d'autres.

Au contraire, la relation de FELLOWS (1) obtint, presque au lendemain du voyage, un immense succès ; son auteur fut créé chevalier de l'Ordre du Bain (1842) ; divers autres ouvrages, — *The Xanthian Marbles, their acquisition and transmission to England* (1843), — *The Inscribed Monument at Xanthus recopied* (1843), — *Account of the Ionic Trophy Monument excavated at Xanthus* (1848 : nous disons aujourd'hui « le Monument des Néréides »), et — *Coins of Ancient Lycia* (1855), entretinrent avec succès l'attention du public. En 1852, cinq ans à peine après la très agréable narration de Spratt, alors que des deux relations de Fellows, *Asia Minor* et *Lycia* « *a few copies only remain on hand, and they will not be reprinted* », ainsi que l'éditeur en informe charitablement les lecteurs du nouvel ouvrage dont nous allons parler, toutes les publications du voyageur, moins les *Coins of Lycia* et l'*Inscribed Monument*, sont réunies en un seul volume « *Travels and researches in Asia Minor, and more particularly in the province of Lycia* » (in-8°, Murray) ; mais plus de planches coloriées, un nombre restreint de vignettes, quelque chose comme un bouquet des fêtes d'antan. L'année suivante, l'Allemagne pouvait lire « Charles Fellows' : Auszug nach Kleinasien und Entdeckungen in Lykien. Uebersetzung von D[r] Julius Theodor Zencker, mit 63 Kpftafeln und 3 Karten. Leipzig. (*Dyk'sche Buchh*). »

(1) ou plutôt, ses deux relations : *A Journal written during an excursion in Asia Minor* (1839) et *An account of discoveries in Lycia, being a Journal kept during a second excursion in Asia Minor* » (1841).
Charles Fellows naquit en 1798 à Nottingham ; à quatorze ans, il dessina une visite aux ruines de *Newstead Abbey* : ce même dessin a été gravé et orne le frontispice de la vie de lord Byron par Moore. Les nombreux croquis qu'il rapporta de ses voyages en Italie et en Grèce, ont été, pour la plupart, gravés pour servir à illustrer le *Childe Harold* de l'édition Murray. Le 20 avril 1838, Fellows, voyageant en Asie Mineure, passe la nuit à Tornas, à une très faible distance des incomparables richesses qu'il doit révéler, et plus tard enlever à Xanthus, au nom de la science. Quelle suite d'événements heureux dans la vie de cet homme, qui s'éteignit doucement à Londres, le 8 novembre 1860 !

On commençait là-bas à s'intéresser d'une manière particulière à l'Asie Mineure, et maints rêves politiques hantaient plus d'une cervelle. Schönborn assurément, dans sa placidité de savant, ne vit en Lycie que des ruines à reconnaître, mais son compatriote, le fonctionnaire d'Othon roi des Hellènes, Ludwig Ross nourrissait de plus vastes projets, d'une toute autre nature. Contentons-nous de traduire le titre de son ouvrage qui se rapporte à des excursions faites en 1844 : « *Asie-Mineure et Allemagne : lettres de voyage et mémoires où l'on examine la possibilité de fonder des établissements Allemands dans l'Asie-Mineure* (1). » L'île de Chypre est comprise dans ce que l'auteur appelle « *Kleinasien.* »

L'heure était sonnée, où les compatriotes de Winckelmann et de Grotefend devaient interroger ce passé, dans le grand silence des deux nations occidentales (2).

(1) « Kleinasien und Deutschland : Reisebriefe und Aussätze mit Bezugnahme aus die Moglichkeit Deutscher Niederlassungen in Kleinasien, mit Abbildungen und Inschriften. (Halle, 1850, in-12. Pfeffer, XXXVI-229 pages.

Les Inscriptions citées sont celles rédigées en grec : ainsi Ross ne donne d'Antiphellus 3 que la partie grecque. Voici les Vues et dessins : *Ansicht der ruinen von Aperlä*, frontispice. — *Holzerne Getreidescheuer im Lykien.* — *Monolithen Felsgrab bei Myra.*

(2) de 1842 à 1856, l'érudition allemande s'honore par des travaux fort remarquables, soit qu'avec Franz (*die Friedenssäule zu Xanthos*, pp. 279-288, dans l'Archœologische Zeitung de Gerhard, mai 1844 n° 17), Ludwig Ross (dans Intelligenzblatt zur Allgemeine Litterarische Zeitung, Halle 1845, et Hellenica, l. 1846), Barth (Rheinisches Museum, 1849, t. VII), Karl Keil (Philologus. Göttingen bd. V. 1850), Bergk, Martini et d'autres, elle s'applique à interpréter les nombreuses inscriptions grecques de la Lycie, soit qu'avec Ritter elle étudie la région même, soit qu'elle disserte savamment, avec un sens poétique incontestable, sur « die Harpyien-Monument von Xanthos » Panofka, Archœolog. Zeitung, avril 1843 n° 4 ; Curtius, ibid. janvier 1855, Emil Braun, Anneli dell' Instituto di Corrisp. Archœol. 1844, t. XVI) et les autres monuments lyciens (Welcker, dans son édition du Manuel d'archéologie de Müller, et Overbeck Geschichte der griech. Plastik), soit même qu'elle fasse une pointe dans le domaine de la numismatique avec Wilhelm Koner, *Lykische Münzkunde* dans Beiträge zur Alten Münzkunde, de Pinder et Friedländer, 1851). A ces divers travaux, l'Angleterre opposa, il est vrai, les articles du colonel Leake sur l'épigramme de l'obélisque, dans les Transactions of the Royal Society of Literature, 1843 et 1847. « The Xanthian Marbles, the Nereid Monument, an historical and mythological Essay, » par Wattkiss Lloyd, (1845, 3 planches, 109 pp. de texte) et « On the Ionic-Heroum at Xanthus, now in the British Museum » par Edward Falkener, pp. 256-284, avec de nombreuses illustrations, et « On the sculptures of the Ionic Monument » par Benjamin Gibson, pp. 131-156, dans The Museum of Classical Antiquities, London, 1855. Volumes I et II. J'oubliais les « Observations on the Xanthian Marbles recently deposited in the British Museum » par Samuel Birch, 1844, dans l'Archœologia, de Londres. vol. XXX. — La France était encore plus mal partagée, nous n'avions que quelques articles de numismatique de MM. de Longpérier et Waddington.

— 10 —

Christian LASSEN (1) : *über die lykischen Inschriften und die Sprachen Kleinasiens.* (dans la : Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft Bd X. (Leipzig) 1856. pp. 329-388.

L'étude du Lycien prend les pages 329-363.

Une seule planche accompagne ce mémoire ; elle est consacrée à l'Alphabet et aux chiffres : il y a trois catégories de voyelles, les brèves, les longues et l'indifférente *u*, ainsi que l'aspirée *v* ou *û*, qui est la désinence du génitif singulier.

Le sanscrit familier à Lassen lui a fourni pour ses rapprochements ses matériaux : c'est comme un arsenal où il est venu puiser souvent, comme cet adversaire d'Ulysse qui allait chercher des armes dans la salle voisine. Mais ce n'est là qu'un vain cliquetis ; le grave tort du nouvel interprète est de raisonner sur des mots dont la lecture est défectueuse.

Tel est l'ordre des matières : analyse des bilingues de Limyra 19, Levisü et Antiphellus 3 (pp. 341, 349-353) ; traduction de l'unilingue Limyra 4 (p. 356). Il n'a d'autre préoccupation que de jeter sur le sol les formes des cas, les temps, les modes ; mais ces notions assez discutables parfois, ainsi « Pttarazu », locatif pluriel de l'ethnique *Pataréen* et qui en réalité est l'ethnique au neutre singulier παταρικον, — ces notions restent éparses ; et puis quelles chances d'erreurs font courir ces variantes de copies des inscriptions !... Retournez à l'Inde, ô maître ! — Lassen, en effet, ne revit plus son travail dont il dut avoir quelque honte.

Un de ses successeurs, Moriz Schmidt, le place entre Grotefend et Sharpe ; à son compte, Sharpe suit plutôt les opinions de Lassen que celles de Grotefend. Plût à Dieu qu'en effet il les ait pu suivre ! il n'eût point, ainsi que le lui reprochera

(1) Né à Berghen, dans la Norvège, le 22 8bre 1800, ce savant est mort à Bonn, le 9 mai 1876. Il n'y a pas plus à s'étonner de voir un Norvégien devenir Allemand, qu'un autre homme de génie, comme Oppert, quitter l'Allemagne pour la France, et Max Muller obtenir par de longs services rendus à la science anglaise le droit de compter parmi les sommités de l'érudition en Angleterre.

l'éminent indianiste (1), fait de la *lady* britannique une descendante (étymologiquement parlant) de la *lada* (épouse) lycienne !

— 11 —

BLAU : (2) *Das Albanesische als Hülfsmittel zur Erklärung der Lykischen Inschriften* (dans : la même « Z. D M. G. » 1863. (XVIIe volume.) pp. 649-672.

L'albanais se prête mal à ces comparaisons : que d'emprunts il a faits au grec, au latin, au turc, à l'italien ! Consultez sur ces importations l'*Analyse de la langue albanaise* de M. Benloew (3) (ch. 1. pp. 19-24), et vous serez pleinement édifié. D'ailleurs, l'alphabet lycien n'étant pas complètement restitué en 1863, la physionomie des mots aurait dû être suspectée. Même en cet état, les concordances des deux grammaires se réduisent à peu de faits. Il en est de ces rapprochements comme du tableau synoptique où l'auteur met en présence les caractères de l'alphabet *albanais* (*!*) et ceux tirés des inscriptions copiées en Lycie : il faut un peu aider par de légères déformations de la lettre, l'œil à retrouver entre ces signes un air de proche parenté. Nous aimons à croire que Blau ne s'est pas donné de telles libertés dans ses publications de monnaies orientales à légendes. Pour avoir, nous même, osé proposer au savant numismate, M. J. P. Six, d'Amsterdam, de compléter I le caractère T du nom-propre « *Tönev'ure* », sur une monnaie de ce dynaste, que nous voulions à tout prix être un prince *Xénagoras*, en pensant aux Ξεναγόρου νῆσοι de Pline

(1) « Das lykische wort für Frau « *lada* », wie der Nom. Sing. lautet, erinnert zu sehr an das Englische *lady*, als dass man nicht versucht werden sollte sie mit einander zu vergleichen. Dieses hat auch Yates gethan und D. Sharpe diese zusammenstellung gebilligt (Fellows, II, 475). Sie wird aber unmöglich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass die Angelsächsische form *hlâefdige* lautet und das wort nicht frau, sondern herrin bedeutet. » p. 348.

(2) Otto Friedrich Hermann Blau, orientaliste et numismatiste très connu, né le 21 avril 1828 à Nordhausen, s'est suicidé le 26 février 1879, à Odessa, où depuis 1872, il occupait le poste de consul général de l'empire allemand.

(3) Paris, 1879 in-8°. (chez Maisonneuve).

(V. 35) et du Stadiasme (§ 218), nous nous sommes attiré une verte réprimande du savant hollandais (1).

En 1863, on avait du moins, la bonne fortune de voir recourir, ne fût-ce qu'à titre d'expérience, à l'idiome, aux traditions et aux coutumes des Skipètars un homme qui les connaissait mieux que par les livres, car il les avait étudiés dans son poste de consul de Prusse à Séraïevo. C'est une opinion, d'autant plus accréditée qu'elle n'a jamais, sauf en cette occasion, été sérieusement discutée, que les Albanais représentent la vieille race pélasgique : dès lors, ce semble, rien d'impossible à ce que le *substratum* pélasgique des diàlectes grecs et des idiomes particuliers aux peuples de l'Asie-Mineure, ne soit de même essence que l'idiome parlé en Albanie.

Réduite à ces termes généraux, la théorie albanaise ne semble pas susceptible de recevoir une application appropriée à un objet bien défini : la solution du problème n'est pas là. Serait-elle, dans le dialecte (2) encore en usage chez les descendants des Cynuriens mentionnés par Hérodote (VIII. 73) comme habitant, de temps immémorial, leur région entre Nauplie et le Cap Malée ?...

— 12 —

Friedrich Müller : *Ueber die Sprache der Lycier*. dans Orient und Occident, von Theodor Benfey (2e volume) 1864. Göttingen. pp. 739-743.

Et du même savant : *Bemerkungen über die sprache der Lycier* dans Beiträge etc., von A. Kuhn und Schleicher. (Berlin, IIIe vol. 1863.) pp. 216-220.

Peu de chose est à dire de ces remarques, sinon que l'auteur donne acte de leurs conclusions aux savants de l'école de Grotefend qui voient dans le lycien un dialecte éranien, et qu'il se prononce trop catégoriquement en faveur de cette hypothèse. Ne perdons pas de vue qu'à cette date, l'alphabet lycien n'était pas encore déterminé d'une manière scientifique.

(*A continuer.*) J. Imbert.

(1) Pourtant, *sans toucher le moins du monde au dessin de la lettre* T, nous avons cru possible l'hypothèse *Tönev'ure* Ξεναγορας. Voir *Notes on the writings of the Lycian monuments*, dans Bab. and Or. Record, 1888, page 283 note 28.

(2) Voyez *Étude du dialecte tzaconien* par M. G. Deville, Paris, 1866, in-8°, et Benloew, *Analyse*, pp. 195-212.

CHRONIQUE SCIENTIFIQUE.

Rapport sommaire à M. le Ministre de l'instruction publique sur une mission philologique dans l'Hindoustan par M. James Darmesteter.

Monsieur le Ministre,

Par un arrêté ministériel en date du 3 février 1886 vous m'avez fait l'honneur de me charger d'une mission philologique dans l'Hindoustan. Je devais étudier en particulier la langue et la littérature des Parsis, et d'une manière générale, ce qu'il y a d'élément persan dans le Nord. Le premier point de recherches était limité et précis ; le second était susceptible de se modifier suivant les circonstances de la recherche et les occasions d'étude.

Comme le compte rendu détaillé des recherches que j'ai entreprises et la publication des matériaux que j'ai recueillis demandera plusieurs volumes et pourra prendre deux ou trois ans, je vous demande la permission de vous en exposer dès à présent d'une façon sommaire le caractère et le résultat.

Mon séjour dans l'Inde a duré près d'un an, du 23 février 1886 au 11 février 1887. J'ai passé plus de la moitié de ce temps à la frontière du Penjab, d'abord à Peshaver, puis à Abbottabad (du 25 mars au 9 octobre), occupé à étudier la langue et la littérature des Afghans ; j'ai passé les derniers mois de mon séjour à Bombay (du 18 novembre au 11 février), occupé à étudier le Parsisme.

I.

J'avais résolu d'employer les mois d'été, où il est difficile de travailler à Bombay, dans les hauteurs du nord-ouest où je serais à portée d'étudier directement les Afghans qui, dans les rangs des armées d'invasion, ont jadis contribué pour une grande part à la diffusion dans l'Inde du Nord de la religion et la langue de la Perse musulmane, et qui, aujourd'hui encore, par le jeu de la politique, semblent appelés à jouer dans la reconstitution de l'Asie occidentale et centrale un rôle si peu en proportion avec leur importance et leur valeur propre. Mais comme nous ne possédons que des données vagues sur l'histoire médiévale des Afghans et qu'ils n'ont laissé aucun document écrit de leur langue ancienne, il est nécessaire d'aborder l'étude de la question par le présent et la première chose à faire est d'étudier l'afghan contemporain.

Les besoins du *Civil service* et les examens de *pushtu* imposés aux officiers de l'armée de la frontière (*Penjab Irregular Frontier Force*) ont multiplié les moyens d'étude pratique dans la partie afghane du Penjab : avec les grammaires et les dictionnaires qui ont été publiés par les officiers anglais et avec le secours des *mounchis*, il est possible de se rendre maître

de la langue dans un temps relativement court. Mais ces secours font à peu près complètement défaut pour l'étude de la littérature, qui n'est pas objet d'examen.

L'intérêt de la langue afghane est surtout philologique. Une légende afghane veut que les Afghans descendent des enfants d'Israël et l'on a cru longtemps que l'Afghan est une langue sémitique, jusqu'au moment où on s'est mis à l'étudier : il devint évident à l'instant que c'est une langue aryenne. A quelle famille appartient-elle ? Limitrophe entre la Perse et l'Inde, est-elle iranienne ou indienne ? Les savants qui l'ont étudiée en Europe l'ont rattachée à la famille persane ; ceux qui l'ont étudiée dans l'Inde, à la famille sanscritique. Si l'on fait abstraction des emprunts sans nombre que l'afghan a faits à ses deux voisins, à la Perse et à l'Inde, on arrive à un résidu purement afghan, dont les affinités avec le groupe iranien et le groupe indien doivent seules entrer en ligne de compte. Je suis arrivé à la conclusion que l'afghan forme, en réalité, un groupe indépendant et intermédiaire, occupant entre les deux familles une position analogue à celle de l'arménien entre la famille asiatique et la famille européenne.

Quant aux emprunts faits d'une part ou de l'autre, à la Perse ou à l'Inde, quoiqu'ils n'aient point d'autorité pour la question des origines, ils n'en contiennent pas moins d'importants renseignements historiques. Certains des emprunts faits à la Perse remontent à la période pehlvie, c'est-à-dire à une période antérieure à la formation même du persan moderne : et d'autre part, les emprunts anciens faits à l'Inde nous reportent également à une époque antérieure aux textes les plus anciens des dialectes populaires de l'Inde. Une conclusion à laquelle semble amener l'étude de ces emprunts, et qui n'est pas absolument inattendue, c'est qu'ils ne sont pas faits aux dialectes les plus voisins par la position géographique, le penjabi ou le sindhi, mais à l'hindoustani proprement dit, c'est-à-dire à la langue dont Delhi fut le centre historique ; ce qui revient à dire que l'infusion de l'élément indien dans l'afghan s'est faite du centre et non à la frontière, qu'elle est le résultat de l'invasion et a probablement rayonné de la cour afghane (xve siècle) de Delhi.

La littérature afghane est de date relativement récente : il ne semble pas que les Afghans aient commencé à écrire, au sens littéraire du mot, avant Baber et les Mogols. Cette littérature est d'ailleurs tout entière soit d'imitation, soit de traduction. La littérature d'imitation est surtout composée de *divans* à la façon persane ; la littérature de traduction est surtout théologique et romanesque : elle s'est beaucoup développée dans ce siècle-ci, et à présent, elle s'alimente surtout aux sources hindoustanies. Cette littérature de traduction est sans valeur propre et ne peut avoir qu'une importance d'occasion dans l'histoire de la propagation de tel conte ou de telle tradition. La littérature d'imitation a une valeur littéraire plus haute et s'élève parfois à l'originalité, avec quelque vrai poète, tel que Khushhal-Khan, le prince des Khatak, Mirza ou Abderrahman. La littérature historique consiste en un livre unique, le *Tarikhi Murassa*,

qui n'a de valeur que pour les périodes contemporaines. Toute cette littérature écrite est éminemment savante et artificielle, conventionnelle dans la langue comme dans le sujet, dans l'expression comme dans l'idée. A part les poésies de Khushhal-Khan, il n'y a de national et de naturel que les chants populaires, qui sont la vraie et seule littérature des Afghans. Cette littérature n'a jamais été fixée par la plume, elle se produit et se transmet par la seule voie orale et j'ai pensé que voulant rapporter des documents qui pussent donner une idée exacte de la langue et du génie afghan, le mieux à faire était de chercher à recueillir les chansons populaires.

Ces chansons, seule littérature comprise et aimée du peuple, sont l'œuvre de poètes illettrés. Le poète chanteur, le *dum*, joue dans la vie afghane un rôle analogue à celui du *barde* chez les Gaulois. Méprisé des poètes de cabinet, du *saïr*, qui a étudié Hafiz ou Saadi et en fait des pastiches en pushtu, il est le favori du peuple qui vient écouter et applaudir ses chansons et ses récits rimés dans la chambre commune, la *hujra*. Tout poète qui a du succès est maître (*ustâd*) et voit se grouper autour de lui des élèves (*shâgird*) auxquels il enseigne ses chansons et celles des poètes les plus populaires et qui, à leur tour, prennent leur essor. Dans les grandes séances poétiques, le maître prend pour lui, en général, la moitié des bénéfices et le reste est partagé entre les disciples. Ces chansons abordent tous les objets de la vie populaire : l'amour, la famille, la morale, la religion, la légende, la nouvelle romanesque, la politique. La chanson est la presse des Afghans : tout événement politique devient aussitôt matière de chanson, et une collection complète des chansons historiques de l'Afghanistan composerait la seule et véritable histoire du pays, telle qu'elle s'est passée dans l'imagination populaire. La collection que j'ai formée comprend des spécimens de tous les genres : elle comprend cent seize numéros. Elle contient une trentaine de ballades historiques, parmi lesquelles je signalerai en particulier les ballades du cycle de Seid Ahmed Padishah, le grand réformateur puritain qui créa, il y a plus de cinquante ans, sur la frontière de l'Inde, une sorte d'ordre religieux qui entretient l'idée de la guerre sainte en permanence et qui n'a pas encore désarmé; les ballades de la guerre d'Ambela, un des épisodes les plus dramatiques de cette croisade; les ballades de la dernière guerre qui nous donnent l'histoire de la guerre de 1879, telle qu'on la fait chez les Afghans; enfin des ballades sur les luttes intestines des tribus ; une vingtaine de chansons de mœurs, chansons de bandits, satires personnelles, berceuses, voceros, proverbes ; une quarantaine de chansons d'amour, les plus célèbres de Mira, Tavakkul, Nureddin, Mohammed-din ; une dizaine de chansons religieuses et de méditations morales ; une quinzaine de chansons romanesques ou de folk-lore. J'ai l'intention de publier cette collection avec texte, traduction, commentaire et lexique, dans la Bibliothèque orientale de la Société asiatique qui a bien voulu lui donner l'hospitalité. Le commentaire formera une sorte d'encyclopédie de la vie afghane, telle qu'elle paraît par ces productions spontanées ; le lexique servira de complément aux dictionnaires existants.

Quand la fin des pluies m'a permis de quitter le Hazara et de descendre dans la plaine, j'ai fait une courte excursion au Rohilkhand dans l'état indépendant de Rampur, état fondé au siècle dernier par des aven turiers afghans au centre des North Western Provinces : je désirais reconnaître ce qui pouvait être resté de souvenirs afghans dans cette population hindoustanisée. J'en ai trouvé plus que je n'en attendais d'après les renseignements que j'avais reçus : entre autres une collection, que je crois unique, de poésies des princes Rohillas, en particulier du plus fameux d'entre eux, Hafiz Rahmat.

II.

De retour à Bombay, je me suis occupé de deux objets :

1° Me mettre au courant de ce qui se trouve encore chez les Parsis de textes pehlvis inconnus en Europe ; dans l'état actuel des études zoroastriennes, on ne peut attendre de lumière nouvelle sur l'Avesta et son histoire et d'une façon générale sur toute l'histoire du mazdéisme et de son peuple que d'une étude approfondie de cette littérature, qui a été celle des derniers siècles de la Perse mazdéenne. J'ai étudié en particulier le *Grand Bundehesh* (appartenant au dastur Tahmuras Dinshawji Anklesaria), forme plus complète et plus ancienne du *Bundehesh* rapporté par Anquetil et qui renferme la cosmogonie des Parsis. Le *Grand Bundehesh*, à peu près trois fois aussi étendu, est le plus instructif des textes nouveaux que j'ai vus. J'ai recueilli tous les éléments d'une traduction qui paraitra ici pendant que le texte paraîtra à Bombay. Le texte le plus important après celui-ci est le *Shah nâma* pehlvi du dastur Jamaspji, qui a bien voulu m'en donner une copie et dont la traduction paraîtra bientôt. Il donne la version ancienne de la légende de Zârir et Gushtasp qui forme un des épisodes les plus célèbres du *Livre des Rois :* il forme pour cette partie de l'épopée l'intermédiaire, si vainement cherché le plus souvent, entre l'Avesta et Firdousi.

2° Me familiariser avec la langue et la littérature guzeratie. Le guzerati étant, depuis leur établissement dans l'Inde, la langue des Parsis, l'étude du guzerati est devenue une branche nécessaire des études zoroastriennes. Sans parler des travaux purement scientifiques, récemments écrits dans cette langue par les savants parsis et qui ne peuvent plus être négligés par la science européenne, une littérature traditionnelle s'est développée dans cette langue durant les derniers siècles : traductions de textes sacrés et de Rivaets et *refacimenti* des vieux *Nâmas ;* toute la littérature épique de la Perse a passé en guzerati et j'ai été tout étonné de retrouver sous cette forme nombre de *Nâmas* dont le texte persan est très rare en Europe, Keresasp Nama, Bahman Nama, Humai Nama, Darab Nama, etc.

Tels sont, en laissant de côté d'autres recherches secondaires, les principaux objets que j'ai poursuivis et dont je rendrai un compte plus détaillé dans une série de publications spéciales. Une visite dans les bibliothèques des principaux Dasturs à Bombay, Puna, Nausari et Surat m'a fait connaître nombre de textes inédits, dont la libéralité des Dasturs me permet

de rapporter quelques-uns : je mentionnerai entre autres de vieux lexiques zend-sanscrit et pazend-sanscrit ; un vieux Rivaet persan ; une vieille traduction guzeratie du *Sadder* ; un vieil exemplaire du *Jehangir Nama*, inconnu en Europe. La conclusion qui ressort pour moi de ces visites, c'est que les Parsis possèdent assez de documents inédits pour renouveler la science sur beaucoup de points et fournir la matière de nouvelles branches. Mais il importe que ces textes soient publiés. Aussi, les Parsis m'ayant, à la veille de mon départ, prié de donner une conférence sur l'histoire du zoroastrisme, j'ai profité de l'occasion pour leur faire comprendre cette nécessité et pour demander la création d'un fonds uniquement destiné à publier le texte des manuscrits inédits, des manuscrits pehlvis pour commencer. Cette proposition a été adoptée et au moment de mon départ, une semaine plus tard, les sommes souscrites s'élevaient à 7,500 roupies (environ 14,500 francs), somme déjà suffisante pour publier deux au moins des textes les plus importants, le *Grand Bundehesh* et le *Rivaet* pehlvi : la publication du premier est commencée.

Avant de terminer, je dois remplir le plus agréable des devoirs en rendant un hommage de reconnaissance à l'assistance plus que bienveillante que j'ai trouvée du jour de mon arrivée au jour de mon départ auprès des autorités anglaises et des indigènes. Ne pouvant citer ici toutes les personnes à qui je suis obligé, je désire du moins vous faire connaître la part considérable qui, dans le succès de ma mission, revient à Son Excellence le gouverneur de Bombay, lord Reay, qui m'a prêté jusqu'au bout le tout-puissant concours de son assistance morale, et à Son Excellence le lieutenant-gouverneur du Penjab, sir Charles Aitchison, qui a libéralement mis à ma disposition tous les documents qui m'étaient nécessaires pour mes recherches afghanes. J'ai trouvé auprès des Parsis, laïques et Dasturs, le concours le plus sympathique, et ils se sont montrés reconnaissants au delà de toute expression pour les services que j'avais déjà pu rendre en France à l'étude de leur littérature et de leur religion et ceux que j'ai essayé de leur rendre à Bombay même, en faisant des conférences régulières à la Société de recherches zoroastriennes (*Zartoshtî dînnî khol karnârî mandlî*), en faisant les examens de zend au *madressa*, en travaillant à organiser la publication de la littérature pehlvie inédite et à faire introduire le zend et le pehlvi aux examens de l'Université. J'ai été agréablement surpris de constater, et je crois que vous serez heureux d'en être instruit, l'existence parmi les Parsis d'un mouvement puissant qui les porte vers l'étude de notre langue et de notre littérature. Ce mouvement, qui a pris naissance au milieu des étudiants et a eu pour première cause la nécessité d'étudier les travaux relatifs à leur religion publiés par la science française depuis Anquetil, a produit déjà des résultats considérables. J'ai eu le plaisir d'assister à l'inauguration d'un *Cercle littéraire* fondé par les Parsis, comme centre de réunion pour les études françaises ; il possède déjà une bibliothèque importante, une salle de lecture et une organisation de lectures et de conférences françaises. Le Cercle, quoique surtout parsi, compte pourtant parmi ses membres des Anglais, des Por-

tugais et même des Hindous. Cette même année a vu le français introduit sur le pied des langues classiques dans les examens supérieurs de l'Université : cette mesure, qui n'a pas été sans soulever de véhémentes oppositions, a été amenée par l'initiative de deux jeunes filles parsies.

Veuillez agréer, Monsieur le Ministre, l'assurance des sentiments avec lesquels j'ai l'honneur d'être,

Votre très respectueux serviteur,

James DARMESTETER.

7 mars 1887, Paris.

L'INCIDENT BOETTICHER-SCHLIEMANN AU CONGRÈS D'ANTHROPOLOGIE.

Le Congrès d'Anthropologie qui a siégé à Paris au mois d'août dernier, a été un moment témoin d'une scène vraiment homérique puisque la Troie d'Homère en était l'objet. Le savant archéologue M. Reinach y a présenté les divers écrits dans lesquels le Cap. C. Bötticher a examiné les découvertes de M. Schliemann et leur nature. Schliemann a répondu avec véhémence et finalement, prétend-on, a remporté la victoire aux yeux des congressistes. Les choses se sont passées du reste d'une manière assez singulière. Le Reporter du *Soleil* M. A. de Calonne partisan dévoué de M. Schliemann n'hésite pas à dire que M. Reinach a présenté et défendu les ouvrages de M. Bötticher comme s'il était chargé de le faire condamner. Puis M. Schliemann d'après son apologiste même l'a emporté par des moyens assez bizarres, d'abord en accusant de mensonge un critique qui n'était point là pour se défendre et puis en invoquant ses services et ses mérites, les sacrifices qu'il a faits, comme si cela pouvait être de quelque poids dans l'examen d'un fait historique. Et le Congrès a trouvé cela un argument concluant ! !

Nous devons encore signaler dans cet article du *Soleil* des témoignages d'une partialité excessive. Ainsi le reporter n'hésite pas à accuser l'honorable capitaine Bavarois d'être mû par un bas sentiment de jalousie, de critiquer calomnieusement etc. Il va même jusqu'à dire qu'il se refuse à aller à Troie de peur d'y assister à sa défaite, alors que cette assertion est précisément le contraire de la vérité.

Rien mieux que cette scène du congrès ne donne la preuve de la singulière passion que l'on apporte à ce débat, passion qui ne peut que nuire gravement aux intérêts de la science et de la vérité.

BIBLIOGRAPHIE.

A Müller. Türkische Grammatik mit Paradigmen, Litteratur, Chrestomathie und Glossar unter Mitwirkung von Hermann Gies. (Porta linguarum Orientalium. Pars XI) Berlin. Reuther. 1889.

Nous appelons l'attention du public linguiste sur cette petite grammaire qui sans viser à une grande originalité, présente sommairement les faits de la langue turque d'une manière claire et précise *l'authorship* du Prof. Müller lui donne certainement un gage de science convenable et la collaboration de M. H. Giës ne fait que le confirmer tout particulièrement. La composition du livre, tout le monde la connaît, puisqu'elle est faite sur le modèle des Manuels inaugurés par J. H. Petermann et qui ont déjà rendu de signalés services dans la sphère de leur action.

L'accueil fait à ce dernier manuel témoigne assez de sa valeur comme exactitude. La méthode, l'ordre suivi dans le développement des faits linguistiques est généralement approuvable et cette condensation des principes rapprochés les uns des autres par la mise à part des paradigmes ne peut que favoriser l'étude de la langue lorsqu'il ne s'agit pas de l'apprendre à des enfants. L'index des pages 131 ss. rendra les recherches postérieures très aisée.

On aurait désiré une chrestomathie plus étendue. Mais nous croyons bien que l'auteur avait son terrain limité. Nous ne ferons aucune critique de détails, aussi bien ne pourrions-nous guère que relever des choses que l'on ne pourrait que contester sans prétendre avoir raison. Un seul mot d'une transcription ; un *g* ou un *k* admis généralement avec un signe diacritique ou en italique, est-il bon pour rendre un son où il n'entre rien ni de *g* ni de *k* (*dj* ou *tch* français) ?

* * *

A. Reville. *La Religion en Chine.* 2 vol. in-8°. Paris 1889. Une Revue non spécialiste, ayant tout dernièrement vanté l'exactitude de cet ouvrage nous oblige, bien malgré nous et pour ne pas laisser égarer le public, à rappeler brièvement ce qui a été dit ailleurs : que ce livre est d'un bout à l'autre, dans ses parties essentielles le contre-pied de la vérité. En ce qui concerne spécialement la Religion antique, M. R. supprime les textes et crée une religion de fantaisie. Les Chinois, d'après lui, ont emprunté leur religion aux Mongols. — Les Mongols 2000 ans av. J.-C. ! ! — On serait tenté de croire à une douce plaisanterie.

Et cette religion était du plus grossier Shamanisme. Pour le prouver M. Reville cite le texte du Shu-King où il est dit que Shun réprima les pratiques des Miao. M. Reville ne sait-il pas que les Miao étaient des barbares aborigènes et que ce texte prouve précisément le contraire de sa thèse ? Le reste est comme ceci.

LE MUSÉON 1889.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME VIII. ANNÉE 1889.

Comptes-rendus.

MISCELLANÉES.

SOMMAIRE : 1. Confucius a-t-il annoncé le Messie ? — 2. La critique biblique et l'apologétique. — 3. Les esclaves africains. — 4. Bibliographie.

CONFUCIUS A-T-IL ANNONCÉ LE MESSIE ?

Les premiers Européens qui ont exploré les livres chinois avaient cru y trouver un passage où Confucius annonçait qu'il viendrait de l'occident un Saint qui serait le modèle du monde et que l'attendre 50 générations ne serait pas trop. Sans prétendre absolument faire du philosophe chinois, un prophète du vrai Dieu, on voyait dans ces paroles un lointain écho de la révélation primitive, conservée par la tradition universelle. Ces paroles ont été répétées cent fois depuis et on les trouve encore dans maint traité d'Apologétique comme preuve de l'annonce du Messie faite à l'homme déchu selon le Chap. II de la Genèse.

Certes nous ne demanderions pas mieux que de confirmer les assertions de nos vénérés apôtres qui ont ouvert la Chine aux lumières de la foi chrétienne et de démontrer avec eux la véracité de nos Livres Saints. Mais la vérité ne peut être défendue que par la vérité et rien n'est plus dangereux et funeste que d'user d'arguments absolument faux pour démontrer les vérités de la religion.

Pour éviter tout nouveau mécompte à nos excellents apologistes, il est donc absolument nécessaire de leur montrer l'inanité de la légende accréditée et pour cela de leur mettre sous les yeux le texte même du livre chinois où l'on a cru trouver la confirmation solennelle de la véracité biblique.

On doit savoir d'abord que ce passage est puisé dans un livre apocryphe que des taoïstes chinois ont composé au 4e siècle de notre ère sous le nom d'un certain philosophe appelé Lihtze. Or l'existence de ce personnage est tout-à-fait improbable comme on peut le voir dans l'ouvrage de BALFOUR *Scraps of my chinese agenda*. Chap. VIII *A philosoph who never existed* (un philosophe qui n'a jamais existé. On sait

---

N. B. Nous croyons devoir appeler spécialement l'attention de nos lecteurs, à cause de l'importance spéciale des sujets, sur les articles suivants du Museon : 1. *La Troie de Schliemann*, du Capit. Bötticher ; les deux dernières pages en feront comprendre toute la portée ; 2. *La composition du Deuteronome* de M. Van Hoonacker, la question brûlante du jour en ce qui concerne la Bible 3. *La personnalité de Zorobabel* de M. Imbert.

en outre que le taoïsme a été fondé par Lao-tze, contemporain des premières années de Confucius et dont l'école s'est posée constamment en rivale du célèbre philosophe. Le livre en question intitulé : *Lih-tze* est destiné à faire prévaloir les doctrines et la personne de Lao-tze sur celle de son émule. Les 3 premières sections exposent ces doctrines ; la quatrième met en scène Confucius lui-même. Au premier Chapitre nous le voyons occupé à gémir et pleurer tandis que son disciple *Hoei* chante et rit de tout cœur. Le maître lui ayant demandé la cause de cette joie, le disciple lui rappelle que lui Confucius leur a appris à être toujours gai et content des ordonnances du ciel. Là-dessus Confucius lui réplique que c'était bon au temps jadis, mais qu'aujourd'hui ses enseignements n'ayant produit aucun fruit et le monde étant dans le désordre il n'y a plus qu'à gémir et pleurer. C'est la constatation imagée de l'échec du confucianisme. Suivent les deux chapitres que voici.

Rappelons-nous encore que Lao-tze s'était retiré dans les déserts de l'Ouest.

CHAPITRE II.

Un ministre de l'état de *Tchin* (1) était en visite à *Lou* ; il y vit Shuh Siuen. Celui-ci lui dit : notre pays a un saint. Ce n'est pas sans doute Kong-tze (Confucius) dit le ministre ? — Si, c'est lui ; répondit l'autre.

D'où savez-vous qu'il est saint ?

Je l'ai toujours entendu dire, répondit Shuh Siuen.

Yin Hoeï prenant la parole ajouta : Kong-tze sait exciter la volonté pour qu'on sache mettre en usage tout son extérieur.

Mon pays a aussi un saint, reprit alors le ministre de Tchin.

Le savez-vous ?

Quel est ce saint, s'écrièrent-ils, tous ensemble ?

Parmi les disciples de Lao-Tze il en est un, Khang-ts'ong-tsi, qui a compris le Tao (4) de Lao-tze. Ses oreilles savent bien entendre et ses yeux bien voir.

Le prince de Lou étonné, en entendant cela, envoya un officier avec de riches présents, inviter Khang-ts'ong-tsi à sa cour. Celui-ci se rendit à son invitation, répondit aux questions du prince de manière à le remplir de joie. Le prince fit part du tout, le lendemain, à Kong-tze. Mais Kong-tze sourit et ne répondit point.

(1) La Chine était alors divisée en principaux féodales réduisant à rien le pouvoir impérial. Tchin, Lu. Shang (Chap. IV) en étaient. Confucius habitait *Lou*.

(2) Grand de l'État de Lou.

(3) Disciple de Confucius. Voir plus haut.

(4) C'est-à-dire la voie, la doctrine.

CHAPITRE III.

Le gouverneur de Shang étant en visite chez Kong-tze lui demanda : Kong-tze est-il un saint ?

Saint ? reprit le philosophe, comment le serait-il ? Il est seulement instruit et expérimenté.

Et les trois Wangs (1) étaient-ils des saints ? continua le gouverneur.

Ils avaient de la sagesse et de la valeur et les ont bien employées. S'ils étaient des saints, Kong-tze ne le sait pas.

Et les Cinq Tis étaient-ils saints ? (2)

Les Cinq Tis étaient bons, bienveillants et justes. Etaient-ils saints ? — Kong-tze l'ignore. (répondit-il).

Et les 3 Hoangs étaient-ils des saints ? (3)

— Ils étaient bien établis, conformément au temps. Etaient-ils des saints ? — Kong-tze ne le sait pas davantage.

Alors le gouverneur de Shang surpris et interdit s'écria. Mais qui donc est saint ?

Kong-tze se tut un instant, puis, d'un air troublé, il reprit :

Les hommes de l'ouest ont un saint. Là il n'y a ni gouvernement ni désordre ; on n'y parle pas et l'on y croit spontanément. Sans que rien influence tout va de soi-même (4). Il est incommensurable, incompréhensible, le peuple ne sait lui donner aucun nom. (5) Kong-tze présume qu'il est saint mais ne sait s'il l'est réellement ou non.

Le gouverneur de Shang se tut.

Voilà le fameux passage qu'on a cru pouvoir invoquer comme preuve de la révélation primitive conservée par le genre humain. Remarquons à ce sujet : 1° qu'il n'y est nullement question des *générations qui attendent la venue du Saint*. Cela est ajouté sans aucune cause. 2° que la phrase relative à l'arrivée du Saint venant de l'occident n'a pas le moins du monde ce sens. — En voici l'original chinois.

Sse-tchì jìn yeou shing-tche qu'on doit analyser ainsi.

Sse Ouest ; *tchî* marque du génitif ; *jìn* hommes, gens, *Yeou* ont ; *shing* saint ; *tche* substantifiant l'adjectif *shing* ; ce qui donne mot pour mot :

(1) Les trois fondateurs des trois premières dynasties Yu, Thang et Wuh Wang fondateurs des Hia, des Yin-Hang et des Tcheous.

(2) Empereurs légendaires qui civilisèrent la Chine primitive au moyen de divers produits.

(3) Souverains mythiques qui représentent les âges du monde en formation.

(4) Extrait du livre de Lao-tze peignant un état modèle.

(5) Extrait du commencement de ce livre, le *Tao-te-King*.

Occidentis homines habent sanctum ; il ne s'agit pas de venir un jour de l'occident, ni même d'avoir plus tard ; mais d'un état présent.

Les gens de l'occident ont (actuellement) un saint (ou le saint). — Le futur serait *tsiang-yeou*.

3° Le contexte ne laisse aucun doute ; il s'agit de Lao-tze ; sa sainteté est décrite aux moyens de mots empruntés au livre de Lao-tze même ; il s'agit d'un saint actuel qui vit à l'occident, ce qui était le cas de Lao-tze. — Le livre où cela se trouve est écrit pas des disciples de Lao-tze ; quelques phrases de ces 2 chapitres sont empruntées au *Lun-Yu* des disciples de Kong-tze, mais rien de semblable à ceci ne se trouve dans les livres.

Enfin le grand historien chinois Sse-ma-tsien raconte qu'en revenant de son entrevue avec Lao-tze, Confucius dit à ses disciples : je sais que les oiseaux volent et les poissons nagent, je sais comment on peut prendre les poissons avec des filets et atteindre les oiseaux avec des flèches.

Quant au dragon je ne puis savoir comment il s'élève sur le vent et les nuages, dans le ciel. Aujourdhui j'ai vu Lao-tze ; n'est-il point comme le dragon ? (s'élevant trop haut pour que la pensée humaine puisse le saisir).

Il est donc de toute évidence qu'il s'agit d'un saint vivant à l'époque de Confucius et que ce saint est Lao-tze ; le moindre doute est impossible.

En outre il est certain que ces paroles ne sont pas de Confucius mais ont été inventées au 4e siècle P. C. par des disciples de Lao-tze.

Tout ce qu'on a dit de conficius organe de la tradition primitive en donc de prix imagination et le résultat d'une erreur produite par un zèle plus grand que la prudence. On conçoit pareille chose au premier moment des études chinoises ; mais aujourd'hui ou devrait être suffisamment éclairé et éviter des méprises aussi funestes.

Si nous avions des spécialistes, des erreurs de ce genre ne pourraient subsister longtemps.

C. de Harlez.

LA CRITIQUE BIBLIQUE ET L'APOLOGÉTIQUE.

Dans une précédente livraison des *Miscellanées*, nous avons essayé de présenter à grands traits une esquisse de la critique biblique moderne, notamment en ce qui touche la composition et l'origine des livres qu'elle comprend sous le nom d'Hexateuque (Pentat. — Josué). Nous appelions particulièrement l'attention sur les conclusions de la *théorie grafienne*, en signalant le danger dont elles menacent les croyances chrétiennes, tant à cause du caractère radicalement subversif de la théorie en question,

que par suite de la vogue extraordinaire que ses partisans ont réussi à lui donner et qui en aura bientôt fait l'opinion universelle des adeptes de la critique indépendante.

Le lecteur se rappellera que la théorie grafienne touchant l'origine des livres de l'Hexateuque, se distingue des autres systèmes rationalistes en ce qu'elle fixe l'origine des morceaux historiques et législatifs désignés sous le nom de *documents sacerdotaux*, à l'époque de l'exil et surtout de la restauration postexilienne. Elle place (d'accord en ceci avec le gros des exégètes rationalistes) le *Deutéronome*, aux dernières années qui précédèrent la captivité de Babylone, — donc avant le code sacerdotal. Enfin *les éléments prophétiques*, provenant du reste de sources diverses, sont attribués aux 9e et 8e siècle avant notre ère.

Nous avons dit que pour établir cette répartition, l'école grafienne s'appuie, entr'autres fondements, sur les exigences de l'histoire. Le développement graduel des institutions religieuses et liturgiques au sein du peuple hébreu, tel qu'il se montre à nous dans les écrits des prophètes et des historiens de la nation (pour autant que leurs renseignements n'ont point été dictés par l'esprit dogmatique ou travestis par des rédactions postérieures), demande un développement parrallèle dans la législation elle-même, et nous aide en conséquence à fixer la succession des documents où celle-ci se trouve consignée. Or la succession des divers éléments de l'Hexateuque telle que les savants grafiens la présentent, répond seule, disent-ils, à l'évolution réelle de la société et des institutions religieuses des Hébreux. — Ils prétendent d'ailleurs, ainsi que nous l'avons fait remarquer, trouver une confirmation éclatante de leurs doctrines dans l'examen minutieux de ces divers documents, comparés entr'eux au point de vue du contenu et à celui de la forme littéraire ou de la langue. La philologie, la critique littéraire, la recherche historique viennent tour à tour, à l'audience des grafiens, déposer leur témoignage en faveur de la théorie.

Dans les lignes qui suivent, nous voudrions justifier les appréhensions que nous inspiraient les progrès constants de la doctrine dont nous venons de rappeler la formule sur la composition de l'Hexateuque. On aurait tort de s'imaginer qu'il ne s'agit dans ces études bibliques que d'un simple problème d'exégèse sacrée, déjà bien important par lui-même, sans doute, mais sans intérêt pour le gros public. La question qui domine le débat, c'est celle de la religion d'Israël.

Dans les discussions sur l'Hexateuque, il s'agit désormais beaucoup moins de Moïse que de Jéhovah, ou *Jahveh*, comme on aime à écrire le nom divin suivant ses voyelles propres. Les grossiers blasphèmes contre le Dieu d'Israël, qui s'étalent dans les colonnes de certaines revues, dérivent en ligne droite des théories de la critique biblique moderne.

Sans doute, ce n'est pas d'hier que les rationalistes ont mis en question le monothéisme primitif des Hébreux, qu'ils ont signalé dans les livres sacrés de l'ancien Testament les prétendus vestiges d'un polythéisme plus ou moins grossier, d'où se serait lentement dégagée la religion plus pure qui devait un jour régénerer le monde. Il n'en est pas moins vrai que leurs théories ne se sont jamais affirmées avec autant d'assurance et d'ensemble, qu'elles n'ont jamais trouvé autant de crédit que de nos jours. Où réside le secret de cette vogue ? Est-ce dans l'intérêt qu'ont provoqué en général pour ces sortes de questions les recherches sur l'histoire religieuse des peuples d'Orient ? Est-ce dans quelque système d'explication aux apparences plus séduisantes ? Peut-être dans ces deux causes réunies. Il est certain du moins, que la théorie des critiques de l'école grafienne a déterminé sur ce point fondamental un courant, qui gagne tous les jours en puissance et en étendue, et dont on n'a pas de peine à reconnaître l'influence chez ceux-là mêmes, qui dans des questions de critique littéraire proprement dite affectent des allures d'indépendance.

Il importe de se rendre bien compte des racines du mal, pour arriver à déterminer les moyens par lesquels il faut le combattre. Essayons de remonter aux causes, en prenant, comme point de départ, le blasphème au plus bas degré de l'échelle. Il est clair que nous devrons nous borner dans cette revue sommaire à quelques échantillons de cette littérature également abondante dans tous les genres.

I.

Nos lecteurs ont vu dans la dernière livraison des *Miscellanées*, rapportés et jugés quelques extraits d'un travail de M. Lebon sur « le rôle des Juifs dans l'histoire de la civilisation et les dieux d'Israël » (1). Bien que cette étude ait paru dans la *Revue Scientifique* (29 septembre 1888), sous la rubrique scientifique d'*Ethnographie*, c'était bien le genre pamphlet. La passion anti-sémitique n'y était même pas étrangère, comme l'a montré une petite discussion dans les numéros suivants de la même Revue. — Nous passons sur les étonnements de M. Lebon devant l'importance capitale reconnue par tous à la nation juive dans l'histoire de la civilisation, importance que M. Lebon lui-même reconnaît. — Voici donc comment il parlait de la religion des Hébreux. « Ils sacrifièrent à tous les dieux de l'Asie, à Astarté, à Baal, à Moloch, beaucoup plus qu'au dieu de leur tribu, le sombre et vindicatif Jahvé... Ils adoraient des veaux de métal, mettaient leurs enfants dans les bras rougis au feu de Moloch et livraient leurs femmes à la prostitution sacrée sur les hauts-lieux. »

(1) Extrait de l'ouvrage : *Les Premières civilisations de l'Orient.*

p. 387. Plus loin : « Il a fallu un singulier effort d'imagination aux nations aryennes pour reconnaître leur Dieu universel et bienveillant dans les traits du sombre et féroce Jéhovah, l'idole obscure de l'obscure tribu des Béni-Israël, l'idole qui réclame toujours des sacrifices, des holocaustes, de la viande grillée et du sang » p. 388. « Le Dieu des Juifs d'aujourd'hui, qui s'identifie au Dieu des chrétiens père du Sauveur, n'a aucun trait de ressemblance avec Jahvé ou Jéhovah, le dieu du Sinaï dont on le fait descendre. Il ressemblerait plutôt à Elohim, le grand dieu vague des patriarches, qui n'eut point la personnalité restreinte ni le caractère farouche de Jahvé... On ne peut pas dire qu'Elohim était un seul dieu, car son nom est un collectif et tous les mots qui s'y rapportent se trouvent au pluriel (!). C'étaient donc les Elohim qu'Israël adorait durant la vie nomade des premiers âges !... Aujourd'hui encore, malgré son islamisme apparent, le Bédouin du désert n'a qu'une religion bien vague et qui ne le préoccupe guère, etc. » p. 389. « On voit également dès cette époque par l'histoire d'Isaac, l'existence des sacrifices humains qui durèrent si longtemps en Israël. Le séjour en Égypte avait laissé très peu de traces dans la religion des Hébreux. C'est probablement à tort qu'on a voulu voir un souvenir d'Hapis dans le veau d'or. Le jeune taureau, emblème de la force mâle, fut répandu dans toute l'Asie et était d'origine chaldéenne... Bien longtemps après leur sortie d'Egypte,... les Israélites adorèrent des veaux de métal. » — « Ces divinités (les divinités d'Israël) Jahvé, Baal, Ashéra avaient, comme toutes celles de la Chaldée, une nature et des attributs planétaires, atmosphériques ou solaires... L'adoration directe du soleil, de la lune et des étoiles, subsista longtemps chez tous les peuples de la Syrie, les Israrlites notamment. »... « Ce dieu (Jéhova)... finit par être considéré en Israël comme un dieu particulier à ce peuple, une sorte de propriété nationale... Moab avait Kamos ; Tyr, Melqarth ; les Philistins, Dagon ; Israël eut Jahvé. *Jusqu'à la captivité* Israël, même dans l'idée de ses prophètes les plus imbus de monothéisme, n'adora pas un dieu qui pût jamais devenir celui des autres nations.... Quant à rêver d'un dieu éternel, universel, nul n'y songea en Palestine, avant Isaïe, Jérémie, les grands prophètes de l'exil, » etc...

Il nous répugne d'en reproduire plus long. M. Lebon, se défendant de fanatisme antireligieux, assure que depuis quinze ans il s'est adonné aux études historiques, prenant la peine d'aller étudier les vestiges des anciens peuples sur les points les plus reculés du globe. — Cela ne pouvait le dispenser, avant de parler des Hébreux, d'ouvrir au moins la Bible pour se convaincre p. e. que tous les noms qui se rapportent à *Elohim* ne sont pas toujours au pluriel. Il aurait pu apprendre dans les premiers éléments de la grammaire que *Elohim* ne saurait être le pluriel de *El*, etc.

M. Lebon ne connaît évidemment rien aux discussions dans lesquelles il prend parti avec tant de confiance. Comme il arrive toujours quand on parle par ouï-dire, il commet, par endroits, des bévues qui font tout deviner. Au reste il n'est pas difficile d'arriver à savoir quels ont été les guides de M. Lebon lors de son voyage en Palestine.

Il avait certainement le premier volume du livre de M. Renan sur l'Histoire du peuple hébreu, 1887. Il le cite quelquefois, mais même en maint endroit où il ne le cite point, il est clair qu'il y a beaucoup appris. Ainsi le passage sur la vague religion des Bédouins du désert, sur le caractère vague du *collectif* Elohim et l'élohisme abstrait des anciens patriarches, est du Renan tout pur : on n'aurait pas lu le troisième chapitre du livre de M. Renan qu'on le devinerait chez M. Lebon. Seulement, comme nous venons de le rappeler, M. Lebon a commis ici une légère méprise. M. Renan avait écrit (p. 30) que le mot *Elohim* s'écrit avec le verbe au singulier. Par un de ces phénomènes d'imagination déformante dont il parle dans ses articles, M. Lebon aura retenu que les noms se rapportant à Elohim se mettent au pluriel. De là son erreur. — C'est encore le 5e chapitre de l'Histoire du peuple hébreu qui inspire à M. Lebon ses réflexions sur l'origine chaldéenne des mythes de la religion hébraïque. De même, l'identification du Dieu des chrétiens avec Elohim et non pas avec Jahvé, est une perle recueillie chez M. Renan : « Jahvé est un dieu particulier, dit M. Renan, le dieu d'une famille humaine et d'un pays ; comme tel il n'est ni meilleur ni pire que les autres dieux protecteurs. Elohim est le Dieu universel, le Dieu du genre humain. *En réalité c'est à Elohim et non à Jahvé que le monde s'est converti*. Le monde est devenu déiste, c'est-à-dire élohiste, et non jahvéiste... Ni le christianisme ni l'Islamisme ne connaissent Jahvé, » etc. p. 86. Si M. Lebon croit avec M. Renan que la Babylonie laissa des traces profondes dans les traditions des Hébreux, il n'aura eu de même qu'à suivre M. Renan (ch. XI) pour reconnaître très peu d'influence à l'Egypte. — Les épithètes que M. Lebon accolle au nom de Jahvé, devenu le dieu national des Israëlites, rappellent absolument le répertoire de M. Renan :... « Tout fut changé, dit M. Renan, quand Jahvé devint un dieu local, patriote, national. Dès lors il fut féroce... C'est un politique massacreur, etc. (p. 263). De terribles démolisseurs, les prophètes..: détruiront en détail ce Jahvé cruel, partial, rancuneux... (p. 265). Jahvé n'est pas juste ; il est d'une partialité révoltante pour Israël, d'une dureté affreuse pour les autres peuples. Il aime Israël et hait le reste du monde. Il tue, il ment, il trompe, il vole pour le plus grand bien d'Israël... Sûrement, à cet âge reculé, Jahvé ne différa pas beaucoup de Moloch... Jahvé est un dieu national, c'est-à-dire un très méchant dieu (p. 175-176).

Jahvé était pour les Israélites ce qu'était Camos pour les Moabites, Melquarth pour Tyr (p. 121, 177, 202, etc.).

« Moloch et Jahvé en particulier, étaient conçus comme le feu qui dévore ce qui lui est offert, si bien que donner à Dieu, c'était donner au feu à manger... Moloch fut un affreux taureau de feu ; offrir les premiers-nés à Moloch, ce fut les offrir au feu, soit qu'on les laissa brûler, soit qu'on se contentât de leur faire traverser la flamme » (p. 120), — ce qu'il faut rapprocher de ce qui est dit un peu plus loin : « Nous croyons que la dangereuse idée de l'offrande des premiers-nés, ne porta ses fruits qu'à l'époque nationale, quand le peuple fut établi en Chanaan *et que Jahvé fut son dieu local*, comme Camos était le dieu local de Moab. La religion nationale est toujours la plus sanguinaire » etc. p. 121. M. Renan venait de parler des sacrifices humains pratiqués par les Israélites comme par leurs voisins.

Après avoir dit ailleurs que l'Égypte n'exerça sur Israël qu'une très faible influence, M. Renan trouve p. 177 que « l'idolâtrie avait pris beaucoup de force en Égypte. Le peuple demandait des Mnévis, des Hathor. Mosé fut-il aussi opposé à ces cultes idolâtriques que le voulut plus tard la tradition ? On en peut douter ; car nous voyons durer dans le culte du peuple, jusqu'au temps d'Ezéchias, qui le brisa, un fétiche qu'on prétendait avoir été dressé par l'ancien Homme de Dieu. C'était un serpent d'airain que ce peuple appelait le *néhustan*... Il est permis de voir dans ce *néhustan* une ancienne idole de Jahvé. » « Il n'est pas douteux que, à une époque ancienne Jahvé n'ait été l'objet d'un culte idolâtrique. Souvent on se le figura sous la forme que l'Égypte avait rendu chère aux Israélites les moins éclairés, sous la forme d'un veau d'or ; quelquefois on préféra lui donner les attributs du serpent ; d'autres fois, Jahvé était une image en plaqué...... Ces images figurées de Jahvé s'appelaient *éphod* » etc. (pp. 269 suiv.).

Jahvé était considéré comme habitant le Sinaï ; il est le dieu de la lumière et du feu, le « dieu-foudre » etc. (ch. XIV.).

A côté de leur dieu national, les Israélites en reconnaissaient bien d'autres. Non seulement ils admettaient que les autres peuples eussent leur dieu protecteur, ils pratiquaient librement eux-mêmes le culte de Baal, de Moloch et d'Astarté avec ses cruautés et ses infamies, et « par cette manière d'agir ils ne croyaient probablement pas lui faire plus d'injure (à Jahvé) que les Latins ou les Herniques ne croyaient mécontenter la Fortune Prénestine en honorant Jupiter Latial ou Neptune d'Antium (p. 230, 319, etc.).

C'est aux prophètes qu'il faut attribuer l'honneur d'avoir les premiers réformé ou plutôt transformé cette religion barbare. Israel avait abandonné le culte patriarcal pour tomber dans le Jahvéisme matériel et grossier ;

par une série d'efforts séculaires il a su revenir au vrai et faire prévaloir, sur l'idée du dieu national, « l'idée universelle de l'Élion ou du Saddaï des patriarches. » C'est le travail des prophètes qui a récréé l'ancien Élohisme en identifiant de force Jahvé avec El-Elion. « Les prophètes.... expulseront Jahvé dieu exclusif d'Israël et reviendront à la belle formule patriarcale d'un père juste et bon, unique pour l'univers et pour le genre humain » (p. 174-175). — Ce qui revient à dire, que le Jahvéisme n'est devenu monothéisme que par l'action des prophètes. M. Lebon n'aura pas dû se donner la peine d'étudier *Isaïe*, ni de lire « les divagations » des prophètes, pour l'apprendre.

A la p. XXI de sa préface M. Renan rappelle qu'il a exposé ses théories sur la rédaction des livres historiques de la Bible, dans la Revue des Deux-Mondes (1er et 15 Mars, 1er et 15 Déc. 1886), afin que l'on pût se rendre compte, dès le début, des principes de critique qui l'ont guidé. — Son système, ajoute-t-il, « ne diffère qu'en un point de celui qui est généralement adopté dans les grandes écoles allemandes et hollandaises. A côté de la relation dite jéhoviste de l'Hexateuque, qui paraît avoir été composée dans le royaume d'Israël vers 800 avant J.-C., j'admets un élohiste ancien que je suppose composé à Jérusalem, un peu plus tard, vers le temps d'Ézéchias. J'évite ainsi de rapporter à une époque moderne des parties élohistes comme le début de la Genèse, si différentes de ce que les Juifs ont fait depuis la captivité » (à savoir le Lévitique et d'autres parties de l'Hexateuque imprégnées de l'esprit sacerdotal).

A ce sujet M. Renan s'exprime comme suit dans son premier article de la Revue des Deux-Mondes : L'erreur de MM. Graf, Reuss, Wellhausen, a été de vouloir rattacher le code lévitique à ce qu'on appelle le récit élohiste et de faire des deux textes réunis un second Pentateuque qui serait venu un peu après la captivité. — Et un peu plus haut : Jamais un homme de grande culture n'admettra que la page : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre... » soit l'œuvre d'un Lévite écrivant à une époque d'esprit étroit.

M. Renan se sépare également des autres critiques, en réclamant pour l'historien le droit de tracer le tableau des périodes obscures à l'aide de documents, qui n'ont d'ailleurs absolument rien de commun avec la relation historique : « Le fait est, dit-il, que sur des époques antérieures à l'histoire proprement dite, on peut savoir beaucoup de choses. Les poëmes homériques ne sont pas des livres d'histoire ; et pourtant est-il une page plus éclatante de lumière que le tableau de la vie grecque mille ans avant Jésus-Christ qui nous est offert par ces poëmes ? » — C'est en vertu de ce principe que M. Renan arrive à parler de l'Élohisme patriarcal, un vague monothéisme, dont les Israélites auraient déchu pour tomber dans le Jahvéisme national avec ses superstitions et ses horreurs. — Il y a sur cette double divergence deux remarques à faire :

1° Le système généralement adopté dans les grandes écoles allemandes et hollandaises, c'est-à-dire celui auquel M. Renan se rallie quant aux lignes principales, quant à l'origine post-exilienne du Lévitique p. e., admet lui aussi depuis longtemps, à côté du jéhoviste, un élohiste ancien, antérieur à la captivité. Pour la question plus particulière de savoir si la première page de la Genèse et les récits qui s'y rattachent, doivent être attribués à l'Élohiste ancien ou à l'Élohiste post-exilien, l'observation de M. Renan ne manque pas d'une certaine justesse. Seulement ceux auxquels il l'adresse pourront lui demander, s'il est plus facile d'attribuer la première page de la Genèse à une époque de polythéisme et d'idolâtrie ? — Le tableau que nous tracent de la société de leurs temps, les prophètes du 8e et du 7e siècle, nous montre Israël se livrant avec plus d'excès que jamais aux abominations du culte idolâtrique de Baal, d'Astarté, de Moloch. D'autre part, Jérémie p. e. condamne en termes énergiques la confiance exagérée qu'une partie du peuple, ainsi qu'une école de faux prophètes, affectaient de placer dans la protection infaillible de *Jahvé, le Dieu d'Israël* : M. Renan ne verra-t-il pas dans ces adversaires du prophète, les partisans du *Jahvéisme national* toujours vivace ?

Il répond qu'au 8e siècle le prophétisme avait fait de grands progrès : « Jahvé *ayant cessé d'être un dieu national pour devenir le Dieu universel*, il était naturel qu'on supposât que toutes les nations allaient s'affilier à son culte. Dès l'an 800 avant J.-C. de pareilles idées purent parfaitement se produire. Vers 730 ou 740, Isaïe et Michée les développent dans d'éloquentes tirades dont l'authenticité ne saurait être suspectée. Isaïe et Michée n'avaient sûrement pas inventé ces doctrines. *Elles se montrent chez eux à l'état d'opinions reçues et qui ne soulèvent aucune contradiction* (1). » — A ce compte, on comprend que des récits tels que celui du chap. I de la Genèse, dans lesquels le monothéisme le plus pur s'affirme sans éprouver le moindre besoin de se défendre, soient attribués au 8e plutôt qu'au 5e siècle. Nous constatons ici une divergence assez notable entre Renan et les autres partisans de l'école grafienne, qui ramènent le triomphe du monothéisme proprement dit, bien en deçà de l'époque fixée par le critique français ; nous avons déjà entendu chez M. Lebon un écho de ces théories plus audacieuses en apparence, mais en réalité plus habilement construites. Si l'idolâtrie effrénée et le nationalisme excessif, qui, au témoignage des prophètes, avaient cours chez un grand nombre d'Israélites de leur temps, doivent être bien réellement considérés comme une *apostasie*, comme une *opposition illégitime* aux doctrines que les prophètes avaient déjà fait publiquement prévaloir, comment M. Renan pourra-t-il déduire de quelques faits parfois insigni-

(1) *Journal des Savants*. Nov. 1888, pp. 642-643. Cfr. *Histoire du Peuple d'Israël*, t. II (1889). L. IV ch. 21.

fiants, la preuve de la prédominance d'idées ou de croyances tout opposées pour les siècles antérieurs ? — Les modifications apportées par M. Renan à la théorie de ses maîtres, ne peuvent qu'y introduire plus de confusion et d'incohérence.

2° Un poëme du genre de ceux d'Homère, peut sans doute servir à nous donner une idée *de l'époque à laquelle il fut composé.* Mais prétendre décrire une époque, à l'aide de fables qui lui sont postérieures de six ou sept cents ans et ne vinrent à se fixer qu'au moment où la société avait complètement changé, ce n'est ni d'un historien doué de sens critique, ni d'un écrivain qui prend son public au sérieux.

Nous savons donc à quoi nous en tenir sur ce qui appartient en propre à M. Renan, en fait de critique historique. Pour le reste, il en décline lui-même la responsabilité : « Depuis vingt ans..., les problèmes relatifs à l'histoire d'Israël ont été agités avec une rare profondeur par MM. Reuss, Graf, Kuenen, Noeldeke, Wellhausen, Stade. Je suppose les lecteurs familiers avec les travaux de ces hommes éminents. Ils y trouveront l'explication d'une foule de points, que je ne pouvais traiter avec détail sans répéter ce qui avait déjà été très bien dit » (p. XX). Quand il ne l'aurait pas dit, on n'aurait pas eu de peine à le découvrir. L'Histoire du peuple d'Israël, pour tout ce qui n'est pas de l'imagination pure, est la reproduction sous une belle forme littéraire des idées qui ont cours dans les sphères supérieures de la science.

Nous avons entendu, sur l'histoire religieuse d'Israël, la voix passionnée du pamphlet, et celle de la vulgarisation par le roman scientifique ; on a pu juger de l'accord. Il nous faut à présent monter d'un degré et écouter la science plus sévère.

(*A continuer.*) A. Van Hoonacker.

LES ESCLAVES AFRICAINS.

La dernière livraison du *Bollettino della Societa Africana d'Italia* contient sur ce sujet des détails si intéressants que nous croyons faire plaisir à nos lecteurs en les reproduisant ici. Il n'est pas besoin de le dire, la Société Africaine d'Italie n'est pas une société catholique, ses Bulletins ne sont pas écrits dans un but de propagande ni d'apologétique. Ils n'auront que plus de valeur dans la question. Ce qui suit suffirait pour répondre au plaidoyer obligé et tout personnel que le Ministre de Turquie à Bruxelles a fait paraître dans les journaux libéraux de notre capitale pour laver l'Islamisme de la tache sanglante imprimée sur son front. Vains efforts !. le stigmate vengeur ne se détruit pas par une dénégation intéressée.

L'écrivain du *Bollettino* n'est certes pas hostile aux populations dont il parle et qu'il accuse ; il en parle avec une modération qui donne à sa parole la marque de la véracité. Habitant les pays arabes et nègres depuis de longues années il en connaît parfaitement les mœurs et les habitudes, spécialement du Soudan où dit-il, si j'ai eu beaucoup à souffrir j'ai reçu par contre une hospitalité généreuse et j'ai trouvé des gens bienveillants voire même des amis.

Rejetant toute arrière pensée, le correspondant italien ne se propose que de faire connaître ce que beaucoup ignorent : l'extestion épouvantable et les horreurs inouïes de l'esclavage en Afrique.

Je ne ferai, dit-il, que dire ce que j'ai vu en Égypte, en Nubie, dans le Sennaar, le Cordofan, le Gebel Nuba et j'y ajouterai ce que j'ai recueilli des voyageurs de note Hausal, Baker, Gordon, Gessi, Piaggia, Marno, Nachtigal et de plus ce que je suis parvenu à me faire raconter par les indigènes, et par les traficants même d'esclaves qu'on appelle au Soudan Gialaba.

Si je ne me trompe, je crois pouvoir affirmer que la plupart de ceux qui ont écrit sur l'esclavage en Afrique sont persuadés qu'il consiste dans ces caravanes de nègres que les marchands de chair humaine transportent d'un point quelconque de l'intérieur, pour grossir le personnel des Sérails de Turquie, de la Perse et des Indes Musulmanes comme aussi du Maroc, de Tripoli et Tunis, de l'Égypte, du Zanzibar, des côtes d'Afrique en général. En effet le projet que j'ai lu d'une armée de cent mille soldats pour imposer aux états musulmans la cessation de cet infame commerce, ne serait praticable que dans la supposition que l'esclavage ne s'étend guère au delà des états que nous venons de nommer.

Celui qui croit cela se trompe grandement Les Sérails et les Harems des grands Sultans et Pachas de l'Islamisme sont pleins d'une bien autre marchandise qui leur est fournie par les régions du Caucase, de la Grèce et de l'Arménie et de presque tous les pays d'Europe même. Car notre continent tout en s'occupant très louablement de la « Traite des Nègres » ignore ou feint d'ignorer qu'il est lui-même l'objet d'une « Traite des blancs » pour le compte du voluptueux Islam.

Oui, je l'affirme, les Sérails et les Harems abondent encore d'esclaves nègres mais ils n'y figurent que comme un contingent accessoire et secondaire pour les besoins du service local et si l'esclavage des Nègres se bornait à cela ce serait en soi et relativement au reste, une chose peu grave et facile à supprimer.

Mais où l'esclavage commence à prendre des proportions épouvantables, c'est dans les familles musulmanes où règnent en même temps la pauvreté et le vice et où manque en général le moyen de se procurer un meilleur état. Et comme c'est là la condition de la grande masse des sectateurs

du prophète aux vingt-quatre épouses il s'ensuit que toutes les villes et tous les villages musulmans des cotes Africaines sont remplis d'esclaves. Les plus pauvres même font des efforts surhumains pour s'en procurer et c'est au nombre de ces malheureux que se mesure la richesse des familles.

C'est là l'explication du transport annuel de 40,000 nègres qui se fait de l'intérieur aux cotes septentrionales du continent noir et du prix variant entre 300 et 500 fr. que coute chaque esclave en Egypte, comme chacun sait.

Quoique ce transport soit si considérable déjà ce n'est que la faible partie de l'esclavage relativement à ce qui se pratique à l'intérieur. Qui ignore, en effet, que ces vastes régions intérieures dans toute la partie septentrionale à l'exception de l'Abyssie, de l'orient à l'occident, sont peuplées par les Tribus arabes qui vinrent de l'Hedjaz et chassèrent, massacrèrent ou soumirent à la loi du Coran tous ceux qu'ils trouvèrent sur leur chemin.

Parmi les tribus nègres même qui surent conserver leur indépendance sous l'Équatêur et forment la grande majorité de la population, il y a néanmoins des groupes considérables de tribus arabes Baggara qui se contentent de partager avec les bêtes fauves l'hospitalité des bois pourvu qu'il puissent faire la chasse aux Nègres et les réduire en servitude.

Or que sont les Musulmans d'Europe et d'Asie à côté de ces innomblables nations, tribus et familles dont l'Islamisme a inondé la Nubie, le Gadaref, le Sennaar, le Fozoglu, le Cordofan, le Darfur, le Dahomey et toutes les oasis de l'immense Sahara, familles, tribus et nations qui ne dépendent que d'elles-mêmes, qui ne sont liées par aucun traité, qui sont et veulent rester isolées et éloignées de tout ce que nous appelons la civilisation, assurées par des pratiques séculaires de n'avoir à rendre compte à personne de leurs actes, promptes du reste à se réunir en cas d'agression, sous l'empire du sentiment terrible du fanatisme religieux qui les anime.

Que l'on jette seulement un coup d'œil sur la carte de ce monde musulman ignoré de tant de gens et l'on frémira à la pensée du nombre d'esclaves qu'il faut pour satisfaire la cupidité et les passions malsaines de ces millions d'individus qui relisent à chaque instant ce verset du Coran : « le monde et tout ce qu'il contient a été créé par Dieu uniquement pour ses fidèles et tout leur est permis pour s'en rendre maître et en jouir.

Mais ce n'est point encore là toute l'extension de l'esclavage africain. Les Nègres qui en sont les victimes ne s'en font que trop souvent eux-mêmes les complices et les auteurs et cela au dépens des tribus avec lesquelles ils viennent à se trouver en lutte. Là où la force seule fait la loi il y a des occasions de luttes à chaque instant et la force seule resoud généralement les litiges. Il arrive alors que les vaincus qui survivent au

massacre et ne peuvent s'enfuir deviennent la propriété absolue des vainqueurs qui se les partagent et les ramènent chez eux à l'état d'esclaves selon la coutume traditionnelle du paganisme que l'on rencontre presque partout avant la propagation de l'Évangile.

Comme le nombre de ces esclaves est souvent trop considérable et fournirait à ces malheureux le moyen d'échapper ou de se révolter, les vainqueurs échangent et vendent ailleurs une partie de leur butin. Le plus souvent les Baggara les leur achète pour un prix presque nul si même ils ne parviennent pas à les voler avant toute vente. Ces premiers maîtres les passent à des seconds et ceux-ci à d'autres encore jusqu'à ce qu'ils arrivent sur ces grands marchés centraux d'où les grands traficants d'esclaves les trainent pas caravanes entiers dans toutes les directions pour les vendre avec le plus de profit possible.

Tel est le procédé aussi simple que cruel au moyen duquel l'esclavage parvient à disséminer ses nombreuses victimes dans tous les lieux habités de l'Afrique et je ne me rappelle pas d'avoir vu une seule famille qui n'en possédat quelques-uns en y comprenant même les chrétiens de rites orientaux et ceux des Européens même qui étaient alors établis dans les villes de l'intérieur.

Le gouvernement turc sait tout cela parfaitement. Ses gouverneurs et employés avaient le devoir de s'y opposer puisque déjà après la guerre de Crimée, bien longtemps donc avant le traité de Berlin, il avait dû souscrire pour lui-même et pour ses vassaux à celui de Paris qui lui imposait l'obligation d'abolir la traite des Nègres. Mais tous feignent de ne rien savoir et dans les actes publics les esclaves passent sous le titre du bohaim (bestiaux). On y voit par exemple : « Un tel a payé le tribut, l'impot, moyennant 50, 60, 100 têtes de betail estimées autant.. » Ou bien même. « Un tel en mourant a laissé tant de chameaux, de bœufs, de chèvres, tant d'ânes etc. qui vendus à la hausse ont produit autant. » Or sous ces noms se cachent de pauvres Nègres que la violence a réduit à la servitude.

Les archives soudanaises sont remplies d'actes semblables et moi-même j'ai dû assister plusieurs fois à la confection d'actes honteux de ce genre.

Dieu sait combien nous avons dû lutter et souffrir pour sauver quelques malheureux esclaves qui sous le coup de la mort venaient se réfugier chez nous avant d'avoir été assommé ou écartelé par leurs patrons sanguinaires.

Toutes les barques qui descendaient le Nil étaient pleines d'esclaves. Les marchandises cachaient ceux qui étaient embarqués à fond de cale et tandis que le gouvernement faisait faire des perquisitions réitérées dans nos barques au point de nous faire perdre bien des jours, il envoyait un

enployé prendre le café et lever le tribut sur les bateaux pleins d'esclaves qui continuaient tranquillement leur route jusqu'au Caire, la Palestine ou Constantinople.

La révolution mahdiste a fait changer de voie aux Gialaba mais je suis certain que si les Anglais voulaient faire des perquisitions minutieuses, sans aller bien loin et se donner trop de peine, ils trouveraient encore aujourd'hui au Caire et dans toutes les villes d'Égypte des marchés clandestins de Nègres bien fournis. Je connais assez le pays pour oser l'affirmer (1). (*A continuer.*)

BIBLIOGRAPHIE.

Cours élémentaire de Littérature à l'usage des maisons d'éducation, par l'abbé Tapon ; 6e édition, *revue et corrigée* par uu Professeur de rhétorique, ancien élève des Carmes ; 1 volume in-32 cartonné, 2 fr. 50. — Librairie Catholique de Clermont-Ferrand, M. Bellet et Fils, éditeurs, Avenue Centrale, 4.

L'ouvrage que nous offrons au public n'est point nouveau. Son mérite particulier est d'avoir vécu déjà de longues années, et d'avoir passé entre les mains de nombreuses générations de maîtres et d'élèves.

A une époque où les Traités élémentaires et les Manuels fourmillent de toute part, c'est une recommandation de n'avoir pas été étouffé par la foule, et d'avoir eu assez de vigueur pour sortir d'une mêlée où disparaissent tant de médiocrités.

Nous espérons donc que cette SIXIÈME édition de la littérature de M. Tapon sera aussi bien accueillie que les précédentes.

Pour lui faire mériter cette bienveillance, un professeur de rhétorique l'a revue avec le plus grand soin.

La disposition typographique elle-même sera d'un puissant secours pour faciliter l'intelligence de cet ouvrage et le graver plus profondément dans la mémoire.

* * *

L'Oraison dominicale expliquée et méditée, par Louis de Grenade (traduction nouvelle), suivie de la *Salutation Angélique* commentée par le Bienheureux Albert le Grand (traduction abrégée), par le R. P. Hébrard, des Frères-Prêcheurs ; un joli vol. in-32 de 144 pages, broché, 0 fr. 50. — Librairie Catholique de Clermont-Ferrand, M. Bellet et Fils, éditeurs, Avenue Centrale, 4.

Ce petit opuscule renferme le plus pieux et le plus suave commentaire que l'on puisse rencontrer du *Pater* et de l'*Ave Maria*, les deux plus sublimes prières qui puissent sortir d'une bouche humaine. Les seuls noms des deux éminents docteurs qui les ont commentées, Louis de Grenade, et le Bienheureux Albert le Grand, un des plus illustres serviteurs de Marie, suffisent à recommander ces pages aux lecteurs chrétiens désireux de se former à la science suréminente de la prière qui est, selon saint Augustin, « la science même de la vie. »

MM. les Ecclésiastiques y trouveront de nombreux sujets de méditations et d'instructions.

---

(1) Ces paroles du correspondant africain sont pleinement confirmées par ce fait relaté ces jours-ci dans les journaux : l'arrestation, à Odessa, de femmes juives qui embauchaient de jeunes caucassiennes ou travaillaient à les faire enlever à leurs familles pour les livrer aux Harems musulmans d'Asie et d'Afrique.

MISCELLANÉES.

SOMMAIRE : 1. La critique biblique et l'apologétique (*suite*). — 2. L'apologétique. — 3. Bibliographie.

LA CRITIQUE BIBLIQUE ET L'APOLOGÉTIQUE.
(Suite).

II.

Rien n'est mieux de nature à montrer le succès qu'obtiennent, dans le monde scientifique, les idées dont nous avons entendu l'expression populaire et brutale, que l'empressement avec lequel elles sont accueillies dans les travaux d'ensemble sur l'histoire des peuples et des religions de l'Orient. Il serait peut-être aussi vrai de dire, que rien ne contribue autant au progrès de ces idées parmi les classes lettrées, que le suffrage des savants dont les études spéciales, sans porter directement sur les questions bibliques, ont cependant avec celles-ci des rapports plus ou moins étroits.

Les auteurs des *Histoires générales* ou *comparées* sont naturellement portés à donner le plus de crédit, du moins à titre provisoire, aux doctrines qu'ils voient soutenues par les spécialistes les plus en vogue et les plus nombreux. Leurs ouvrages sont en quelque sorte le miroir où se réflètent, aux yeux du public, les conclusions les plus autorisées de la science, les opinions dominantes dans les sphères inaccessibles aux profanes.

Du moment que ces travaux d'ensemble émanent de la plume de quelque égyptologue ou assyriologue de renom, il s'attachera aussitôt à leurs vues sur l'histoire religieuse d'Israël un intérêt tout particulier. A tort ou à raison (trop souvent à tort !), ces savants seront censés à la fois assez bien informés sur l'état des discussions engagées sur ce terrain voisin du leur, et assez étrangers aux luttes d'école qui peuvent diviser les biblistes, pour porter sur les points les plus saillants un jugement éclairé et impartial.

Ce suffrage de la haute vulgarisation n'a point manqué à la théorie grafienne.

M. Maspero porte un nom qui fait autorité dans la science. Ses savants travaux sur les antiquités égyptiennes lui ont depuis longtemps acquis une renommée universelle, et tout récemment, une conférence donnée aux Matinées Littéraires de Bruxelles, l'a fait aussi monter à l'horizon du

public de notre pays. La presse, sans distinction de principes, lui décerna à cette occasion les plus vives louanges, et certes, à plus d'un titre, M. Maspero méritait ces témoignages d'admiration.

Voici quelles sont les théories exposées par ce savant dans son *Histoire ancienne des Peuples de l'Orient ;* nous nous en tenons aux grandes lignes.

1° C'est Ezéchiël le premier, qui, à l'époque de la captivité de Babylone, ébaucha dans son plan de restauration, la législation sur le personnel et le rituel du culte, telle que nous la trouvons aujourd'hui dans les livres du Lévitique et des Nombres. Selon le programme qui nous est conservé dans les écrits du prophète-prêtre, « les fils de Sadok seuls auront rang de prêtres, les autres lévites n'auront que des emplois secondaires... Les devoirs et les prérogatives de chacun, les revenus de l'autel, les sacrifices, les fêtes solennelles, l'apprêt des banquets, tout est prévu et déterminé avec une rigueur inexorable » etc. (p. 579). — Les idées d'Ezéchiël furent peu goûtées des contemporains, mais « elles triomphèrent auprès de la génération suivante. » C'est sur le plan tracé par Ezéchiel et sous l'influence de ses idées, que les docteurs de Juda et les prêtres s'occupèrent à recueillir, à amplifier et à mettre par écrit les anciens règlements, encadrés dans des récits qui en rapportaient l'institution aux origines même de la nation (p. 683 suiv.). L'auteur du nouveau code, dit M. Maspero, « reporte à Moïse l'idée du sanctuaire unique et attribue aux Israélites dans le désert la possession d'un tabernacle portatif. Il en chiffre les dimensions, en énumère les parties, suppute les quantités d'étoffe, de peau, de métal qui ont été employées à la construction et à l'ameublement. Le temple de Jérusalem lui fournit le motif de sa description, mais il oublie d'adapter les objets qu'il y trouve aux nécessités de la vie nomade et surcharge les enfants d'Israël d'un matériel trop lourd pour des hordes errantes. A vrai dire, la faute est légère, car c'est le présent surtout qu'il a en vue lorsqu'il parle du passé. »

Ce travail minutieux fut l'œuvre des dernières années de la captivité et du commencement de la restauration : « le gros en était terminé dans la première moitié du 5me siècle (p. 683). Esdras est le promulgateur de la nouvelle constitution qui doit faire de Juda le serviteur de Dieu par excellence » et après bien des difficultés, après de longues luttes, le *code sacerdotal* obtient un triomphe complet : Israël devient la nation sainte, la communauté exclusivement vouée aux pratiques d'un minutieux rituel (p. 690 suiv.).

2° Cette transformation avait été préparée, avant la captivité par la réforme de Josias. Ici encore, M. Maspero suit absolument les idées de Kuenen, Wellhausen, etc. Non seulement il voit dans la prétendue découverte du livre de la Loi par le prêtre Helcias, la première apparition du

code deutéronomique (p. 483 — 488), mais les prescriptions que ce code renferme ne sont que la *première* consécration légale des tendances et des exigences prophético-sacerdotales. « Les ordonnances relatives au culte ne sont pas conçues dans cet esprit minutieux et tracassier qui devint plus tard comme la marque de la législation hébraïque. Sans doute on insiste sur la nécessité de concentrer le culte dans un temple unique, mais on ne fait pas de ce temple une sorte de vaste abattoir géré par une caste privilégiée » (p. 485). On n'en est donc pas encore arrivé à fixer, à matérialiser en quelque sorte dans un système détaillé de cérémonies extérieures, l'expression du culte religieux rendu au seul Dieu dans son temple unique de Jérusalem ; mais quel progrès le Deutéronome n'accuse-t-il pas sur les siècles antérieurs ! — « Les idées depuis si longtemps prêchées par les prophètes sont exprimées dans une langue large et pleine de mouvement. *Dès le début l'unité de Dieu est proclamée bien haut* » (p. 484).

La Loi Deutéronomique consacre le dogme de l'unité de Dieu que la prédication prophétique avait essayé vainement depuis de longues années de substituer au culte polythéiste de la nation. C'est pour sauvegarder ce dogme que fut décrétée en même temps *l'unité de sanctuaire*. — Le culte d'un Dieu unique était incompatible avec l'existence des innombrables sanctuaires locaux, des « hauts-lieux », répandus sur la surface du pays, véritables foyers et boulevards perpétuels des cultes idolâtriques, qui s'y rendaient même aux divinités étrangères. Déjà Ezéchie avait tenté une réforme en cette matière ; c'est même sous son règne, dit M. Maspero, que grâce à l'influence d'Isaïe, « pour la première fois Jahvéh fut officiellement reconnu, comme étant non plus le seul dieu de la nation, mais le dieu unique en dehors duquel il n'y a point d'autres dieux » (p. 478) ; mais sous le règne de l'impie Manassé l'ancien régime avait repris le dessus. — « Où la prophétie orale et la prophétie écrite avaient échoué, les prêtres de l'entourage de Josias voulurent essayer si des procédés nouveaux n'auraient pas un effet meilleur » (p. 482), et ils réussirent en grande partie : si l'œuvre de Josias ne fut point maintenue sous ses successeurs, celle des prêtres, la loi deutéronomique, resta comme un germe fécond qui tôt ou tard devait porter ses fruits.

3° Nous venons de rappeler que c'est sous l'action des prophètes que naquirent et se développèrent peu à peu les doctrines monothéistes. Il ne faudrait pas cependant s'imaginer que les prophètes arrivèrent d'un bond à l'idéal. — A l'époque d'Elie p. e. et même plus tard encore, ils se bornaient à réclamer le culte exclusif du dieu national, Jahvéh. Ce fut l'opposition au culte des divinités étrangères qui fut le principe de ce mouvement religieux : « tout ce que les peuples étrangers adoraient sous le titre de dieu, le cédait en puissance et en force au dieu d'Israël.

De là à rejeter les pratiques communes aux cultes du dehors... il n'y avait pas loin » (p. 373(.

Peu à peu, à mesure que les notions sur les attributs moraux de la divinité, sur le caractère de sainteté de Jahvéh, devenaient plus distinctes et plus larges, les prophètes se mirent à détacher Jahvéh de la nation Israélite ; Jahvéh ne pouvait rester le protecteur obligé de son peuple ; il avait le droit, le devoir de châtier Israël ; son sort n'était point lié indissolublement à celui de la nation infidèle ; sa cause et celle du peuple étaient deux causes distinctes. De la sorte Jahvéh en vint à être considéré comme indépendant d'Israël ; il ne resta point un simple dieu national ; en élevant son caractère, les prophètes avaient étendu son domaine ; Jahvéh devint le Dieu du monde, le seul Dieu. Déjà dans Amos et Osée, dit M. Maspero, cette doctrine est ouvertement proclamée (p. 389 suiv.).

Seulement la masse de la nation restait rebelle à ces enseignements. Nous avons rappelé tout à l'heure que les sanctuaires locaux formaient le principal obstacle au triomphe du monothéisme. Or, non seulement ces sanctuaires n'étaient aucunément contraires aux lois existantes, mais vers la fin du neuvième siècle avait été promulgué le code connu sous le nom de Livre de l'alliance, inséré plus tard dans l'Exode, où la légitimité du culte des Hauts-Lieux est ouvertement affirmée : « les versets du début visent directement l'idée du temple de Jérusalem et la condamnent » (p. 389). Peut-on s'etonner que dans de pareilles circonstances, il ait fallu de longues luttes avant que le Deutéronome (*à la fin du 7e siècle*) pût porter cette solennelle déclaration : Moi, Jahvéh, je suis ton Dieu, tu n'auras point d autres dieux devant moi : — et en un autre endroit : Apprends... et reconnais que Jahvéh est Dieu dans le ciel là-haut et sur la terre ici-bas, et qu'il n'y en a point d'autres !

4° Si nous remontons plus haut dans l'histoire, si nous demandons quelle était donc à l'origine cette religion israélite, que nos étonnants prophètes ont réussi à purifier, à élever jusqu'à en faire un idéal, s'affirmant d'abord et régnant bientôt dans un petit coin de la terre, au milieu d'empires dont la brillante civilisation restait infectée du plus hideux polythéime, M. Maspero nous donnera la réponse que nous avons trouvée plus haut chez M. Lebon et M. Renan. — Après avoir dit (p. 341) que les cultes cananéens présentaient « un mélange de cérémonies sanglantes ou licencieuses beaucoup plus grossier peut-être que les autres cultes contemporains », ce qui, dans une petite note marginale, est appuyé p. e. sur « la manière dont une vieille tradition envisageait le rite de la circoncision chez les Hébreux (Ex. IV.) », M. Maspéro poursuit (p. 343) : « La religion d'Israël ne différait pas sensiblement à l'origine des autres religions cananéennes. Elle reconnaissait des dieux de nature diverse, dieux domestiques (*teraphim*) particuliers à chaque famille..., dieux des astres et du ciel

dont le plus important s'appelait Jahvéh... — Jahvéh était le dieu national d'Israël au même titre que Kamosh était le dieu national de Moab et Melqarth, le dieu national de Tyr. Comme les divinités cananéennes il était souvent jaloux, plus porté à la colère qu'à la miséricorde, impitoyable envers ceux qui l'avaient offensé » etc. — Ceci nous rappelle les épithètes de M. Renan. — « Dieu de la nature, c'est dans l'orage qu'il se manifestait le plus souvent à ses adorateurs : la foudre était sa voix, le vent son souffle, la lumière son vêtement.... Son siége antique était au Sinaï.... Jahvéh figuré par deux pierres sacrées analogues aux bétyles habitait dans l'arche et quiconque touchait même involontairement sa demeure, était foudroyé sur-le-champ. » Il avait aussi pour emblèmes des images de taureau, de serpent, des pierres brutes, des colonnes, etc. (p. 344). Plus loin il est encore question des sacrifices humains (p. 345).

Il est inutile d'insister Pour M. Maspéro, comme pour M. Lebon et M. Renan, Jahvéh n'est originairement que le principal dieu des Israélites, leur dieu national, un dieu d'ailleurs farouche et cruel, le dieu de la foudre, de la lumière, du feu, etc. Tout cela est appuyé indirectement, c'est-à-dire par voie de recours à des autorités que nous apprendrons à connaître plus loin, sur les mêmes procédés d'exégèse : débris d'antiques légendes ou traditions plus ou moins déformées, recueillis et insérés dans des livres d'origine plus récente ; répartition sur diverses époques, à intervalles bien aménagés, des documents qui entrent dans la composition du Pentateuque ; rajeunissement systématique des écrits qui contredisent la théorie, p. e. des psaumes ; réminiscences inconscientes des anciennes croyances que l'on découvre dans les productions littéraires des siècles plus avancés, p. e. chez Isaïe, voilà autant de sources mises à profit, autant de moyens mis en œuvre. Ainsi, la description d'une apparition de Jéhovah que nous lisons au sixième chapitre d'Isaïe, fournit à M. Maspero l'occasion de faire la remarque suivante : Ce sont bien là tous les traits *du dogme primitif*, le sol ébranlé jusque dans ses fondements rien qu'à la voix des messagers divins, la fumée qui obscurcit la salle ; mais ils ne représentent plus rien de réel aux yeux du prophète et ne sont que des images destinées à rehausser la grandeur de Dieu (p. 424). — Selon ce système, dont le lecteur aura déjà pu voir l'application tacite dans certaines citations faites plus haut, la tendance à décrire les attributs de Jéhovah par des figures empruntées à l'action dévorante du feu, aux effets terrifiants de la foudre, à l'éclat de la lumière, n'est, chez les écrivains des époques littéraires, que la suite naturelle des idées sous lesquelles les générations passées se représentaient *leur Jahvéh* dans sa réalité objective.

Si nous avons analysé un peu longuement les doctrines sur l'histoire religieuse d'Israël, adoptées par M. Maspéro, c'est qu'elles se trouvent

consignées dans un livre répandu partout, auquel la réputation de son auteur a valu une autorité considérable et où de fait, elles acquièrent, si nous pouvons nous exprimer ainsi, une puissance de pénétration spéciale, par l'habileté avec laquelle elles y sont enchâssées dans l'Histoire générale des peuples de l'Orient.

Il convient de mettre en regard de l'exposé de M. Maspéro, celui de M. Tiele, un assyriologue distingué et l'un des fondateurs de l'histoire des religions, telle qu'elle est traitée de nos jours dans certaine école d'hiérologie. Nous y trouverons à quelques détails près, les mêmes idées que chez M. Maspéro. C'est même en grande partie dans l'*Histoire comparée des Religions de l'Égypte et de la Mésopotamie* du professeur de Leyde que le savant Égyptologue a puisé ses données sur l'histoire de la religion d'Israël.

Dans son *Manuel de l'histoire des Religions* (trad. en français par Vernes), M. Tiele donne un aperçu systématique sur l'histoire des idées religieuses au sein des principales races humaines. Il y traite d'abord de la religion sous l'empire de l'Animisme ; puis successivement de la religion chez les Chinois, chez les Chamites et les Sémites, chez les Ariens et en particulier chez les Grecs et les Romains.

Les Israélites ont naturellement leur place marquée dans ce vaste cadre. Selon M. Tiele aussi, les Israélites, à l'époque où ils prirent possession du pays de Canaan, avaient une religion d'une extrême simplicité « bien qu'elle ne fût pas monothéiste. » — Leur divinité nationale Yahvéh « était incontestablement le dieu *terrible et sévère* du tonnerre. » — Dans leur nouvelle patrie, les enfants d'Israël adoptèrent quelques-unes des divinités indigènes, ce qui n'était nullement contraire à leurs institutions religieuses. Les plus ardents adorateurs de Yahvéh eux-mêmes se contentaient d'affirmer sa *supériorité*. Insensiblement le Yahvéisme se modifia sous l'influence des cultes Cananéens. « Peu à peu également l'image du *terrible* dieu du désert Yahvéh, commença à emprunter différents traits au bienfaisant Baal, dieu de la bénédiction et de l'abondance. » Yahvéh en vint de la sorte à ressembler assez à Baal « pour satisfaire seul aux besoins d'une population civilisée et définitivement établie. »

C'est alors que commença l'œuvre réformatrice des *prophètes*. Avec des alternatives de succès et d'échecs, ils se mirent à partir du VIIIe siècle av. J.-C. à insister sur l'adoration exclusive de Yahvéh. « Pour atteindre ce but ils s'élevèrent non seulement contre le culte cruel du dieu du feu..., mais... même contre le culte positivement national du soleil, de la lune et des étoiles, auquel bon nombre d'Israélites étaient restés fidèles. » Toutefois « ce n'est que dans cette petite partie de la nation qui rentra dans la patrie après l'exil de Babylone et y établit un état sacerdotal, que Yahvéh devient le dieu unique et qu'il n'est plus

question de Baal ou de Molok. » — Les premiers prophètes du *Mosaïsme* réformé (c'est ainsi que l'on nomme le *Jahvéisme préexilien* en opposition au *Judaïsme* ou monothéisme nationaliste des Juifs de la Restauration) « ne dépassèrent guère le point de vue de la domination absolue de Yahvéh sur Israël » : ils ne prêchent que la monolatrie. « Le livre même du Deutéronome qui est écrit absolument dans leur esprit, assigne encore à chaque peuple son dieu particulier (1)... Jérémie le premier et après lui l'Isaïe babylonien, avec plus d'énergie et d'inspiration, expriment la pensée que Yahvéh est le Dieu éternel, à côté duquel il n'en existe pas d'autres et en comparaison duquel les autres dieux ne sont que vanité, » etc.

M. Tiele expose ensuite comme quoi ce monothéisme lui-même était purement nationaliste : Yahvéh était bien désormais le seul Dieu, mais les nations étrangères ne pouvaient s'y convertir que par accession au peuple élu. De *religion nationale*, le monothéisme judaïque devint, à la faveur de diverses circonstances, *religion universelle* dans le christianisme.

Ces transformations successives subies par la religion des Hébreux, ne sont que la réalisation, dans un cas particulier, du grand principe d'évolution qui gouverne le développement de l'idée religieuse dans l'humanité. On dirait que c'est bien l'œil fixé d'avance sur ce culte, « originairement d'une extrême simplicité », devenu plus tard le Mosaïsme polythéiste, pour passer de là au Judaïsme monothéiste et enfin au christianisme universaliste, que M. Tiele énonce dans l'introduction à son Manuel, la loi suivante : L'animisme aboutit de bonne heure chez les nations civilisées, aux religions nationales polythéistes reposant sur une doctrine traditionnelle. Plus tard seulement sortirent çà et là du polythéisme des religions nomistiques ou communions religieuses fondées sur une loi ou écriture sainte et dans lesquelles le polythéisme cède plus ou moins le pas au panthéisme ou au monothéisme. Au sein de ces dernières enfin, ont pris racine les religions universalites ou humaines qui partent de principes et de maximes (2).

Nous avions trouvé dans M. Lebon et M. Renan, deux exemples de vulgarisation populaire, où les gros mots et la plaisanterie, associés, du moins chez le dernier, au style élégant et à l'érudition, sont comptés comme bons moyens de propagande. M. Maspero et M. Tiele nous fournissent deux exemples de vulgarisation plus élevée, où l'on cherche, non point à démontrer, mais à exposer froidement, pour l'instruction du

(1) Nous nous rappelons que M. Lebon s'exprimait de la même manière sur le Deutéronome. N'aurait-il pas découvert ici ce beau résultat de ses quinze années d'étude ?

(2) L. c. p. 8.

lecteur sérieux, les conclusions les plus autorisées ou soi-disant « acquises » de la haute critique. On peut aisément voir qu'au fond on trouve de part et d'autre les mêmes enseignements. M Maspero et M. Tiele ne descendront point, il est vrai, jusqu'à nommer *Jahvéh*, « le dieu féroce » « un politique massacreur » etc. ; mais les traits sous lesquels ils nous le dépeignent, pour être d'un ton un peu moins repoussant, n'en sont pas moins de la même couleur et laissent, somme toute, la même impression.

Si nous avions pour but de présenter un tableau quelque peu complet de la littérature courante sur ce sujet à l'ordre du jour, nous devrions alléguer bien d'autres noms, signaler des publications de tout genre, commentaires, études de critique ou d'histoire, conférences, articles bibliographiques, etc., où les théories qu'on vient de lire sont ouvertement enseignées ou supposées, ou bien insinuées avec plus ou moins de franchise, mais toujours avec le même accord sur les points fondamentaux. Les échantillons que nous venons de produire suffisent pour donner une idée du mal et laissent facilement deviner son étendue. La critique biblique a réussi à porter les débats, suscités par elle autour des livres et de l'histoire de l'Ancien Testament, devant le tribunal du « grand public. »

Ses succès vont plus loin. Dans son *Introduction à l'histoire générale des religions*, M. Goblet d'Alviella a exprimé l'avis suivant : Nous croyons que le cadre du programme actuel de l'enseignement historique dans les établissements d'instruction moyenne est suffisamment large, pour se prêter à un développement sommaire de toute l'histoire religieuse des différents peuples (p. 127). — D'autres ont exprimé un avis contraire pour la France. Mais ce que M. Goblet avait trouvé possible et souhaitable pour notre pays, vient d'être réalisé en Hollande. Voici un document qui révèle la pensée des propagateurs de cet enseignement ; c'est le programme d'un cours élémentaire d'histoire des religions, donné aux élèves des écoles secondaires de Rotterdam. Il est intitulé : *Aperçu des principaux phénomènes religieux.* L'auteur commence par caractériser les phénomènes qu'on nomme *religieux*, puis il explique l'origine de la religion, ce qui lui fournit l'occasion de définir *le mot Dieu : l'objet de la religion conçu comme personnel.* Il en arrive alors à une énumération descriptive des phénomènes religieux « où systématiquement sont mis en parallèle entre eux ceux des religions païennes et ceux du christianisme ; l'*arche d'Israël* et les reliques placées à côté des fétiches des sauvages, *le Dieu d'Israël à côté de Moloch comme dieu du soleil.* Parlant ensuite de la variété des conceptions religieuses, l'auteur cite comme exemple de conceptions opposées *les guerres ordonnées par Jahvéh, le Dieu de l'Ancien Testament*, et l'Evangile de la charité. Nous pouvons

enfin signaler les textes suivants qui sont caractéristiques : — Fondateurs de religion : Lao-tze, *Moïse*, *S. Paul*, Çakiamuni, Mohammed ;..... — réformateurs religieux : Zarathustra (Zoroastre), *les prophètes israélites, le roi Josias*, *Jésus*, etc. » (1). Tout commentaire est superflu.

(*A continuer*). A. VAN HOONACKER.

(1) Nous empruntons ces indications à un travail de M. l'abbé de Broglie, paru dans les *Annales de Philosophie chrétienne* (XIX. 4. 5) et intitulé : *La vraie Religion.* L'auteur y expose la méthode nouvelle suivant laquelle il compte établir, à l'encontre des théories rationalistes modernes, la Démonstration chrétienne. Cet exposé renferme sans doute quelques vues assez intéressantes. Mais ce qui nous y frappe le plus, c'est la confusion des idées qui semble bien souvent atteindre les limites de l'erreur théologique. L'auteur, tout en examinant les conditions requises pour qu'une religion puisse être vraie, semble en maint endroit exclure la *possibilité* d'une religion naturelle ; pour lui la révélation proprement dite, celle qui consiste dans une communication directe de la vérité faite à l'homme par Dieu, est un élément nécessaire, essentiel, de toute vraie religion : sans cette révélation, pas de vraie religion possible. Ecoutons plutôt notre apologiste : « Le panthéisme moderne de l'occident... est encore plus impuissant à constituer une vraie religion. *Il ne saurait constituer une religion quelconque....* » (et voici toute la raison qu'on nous en donne :) ..... « *Son Dieu inconscient ne saurait parler aux hommes ; il ne saurait leur faire une révélation, si par révélation on entend un enseignement proprement dit, donné par un maitre et reçu par des disciples. Et si, par une espèce d'abus de langage, on appelait révélation de l'être infini la manifestation de sa nature à l'intelligence humaine, cette révélation se confondrait avec la science expérimentale et la philosophie.* Ce serait par le monde visible seulement qu'il se manifesterait... » Il semble à M. de Broglie qu'il suffit d'énoncer une pareille énormité, pour montrer qu'il ne peut y avoir là de fondement pour une religion quelconque ! Cette confusion entre la révélation proprement dite et la communication de l'homme avec Dieu essentielle à toute religion, règne tout le long du travail de M. de Broglie. Lisez aussi ce qu'il dit, p. e. à la p. 457 : Il faut *pour qu'une vraie religion soit possible,* que dans l'histoire religieuse de l'humanité il existe une doctrine accompagnée de faits surnaturels transcendants, etc — Et nous qui croyions qu'il était de l'essence du surnaturel d'être au-dessus des exigences de la nature ! que l'ordre surnaturel était librement établi par Dieu et que dans l'hypothèse où Dieu en aurait disposé autrement, l'homme n'en aurait pas moins été obligé à pratiquer *une vraie religion !* — Nous sommes les premiers à reconnaitre que l'Apologétique doit tenir compte dans la défense du christianisme, des assauts que lui livre l'erreur moderne : c'est une belle tâche, que celle de défendre la religion de J.-C. ; il y a même de l'avantage à trouver des méthodes nouvelles puisqu'elles ont la chance d'intéresser plus vivement. Mais ne perdons pas de vue les principes fondamentaux de la théologie.

Nous avons déjà parlé ici de la « Revue de la science nouvelle » publiée par quelques prêtres et laïques de Paris, remplis des meilleures intentions. Nous n'avons rien de nouveau à en dire, nous voulons seulement faire quelques réflexions sur une espèce de déclaration de principes faites par M. F. A. Hélie, dans les numéros du 1er Décembre 1888 et du 1er Mars 1889, on y verra jusqu'à quel point on se fait illusion dans notre camp.

« La polémique et une polémique infatigable est non moins nécessaire « pour la restauration de la vraie science. Depuis vingt ou trente ans, « postérieurement au scandaleux éclat de la *Vie de Jésus* de M. Renan, « nos adversaires affectent de ne pas ou presque pas nous répondre. « C'est l'intérêt de leur parti. Ils affectent de marcher en triomphateurs « qui ne craignent plus rien des vaincus. De notre côté, avouons que « d'une manière générale nous avons un peu laissé notre polémique « s'affaiblir et que nous avons cessé de faire face à toutes les attaques « principalement du côté des sciences physiques. Aussi les assertions les « plus audacieuses et les plus étranges de nos adversaires ont fait leur « chemin dans cet innombrable public si intelligent mais si léger, pour « lequel nous écrivons, qui n'a pas le loisir de juger par lui-même et « qui se fait son opinion par mode. C'est ainsi que ce public s'est pour « quelque temps éloigné de nous. Ramenons-le donc par la réfutation « infatigable de toutes les erreurs, réfutation ardente et intrépide contre « les opinions, bienveillante pour les personnes que nul n'a le droit de « juger. »

La polémique qui doit restaurer la vraie science ne peut pas se borner à être infatigable. Des efforts si constants — et même si fatigants — qu'ils soient - ne suffisent pas pour atteindre un but ; il faut de plus, et même avant tout, qu'ils soient bien dirigés. Pour bien diriger ses efforts, dans une lutte, il faut qu'on soit bien éclairé sur les positions de ses adversaires ; sinon on aura beau frapper, on frappera à côté et l'ennemi n'aura pas même à parer les coups. Pour le dire tout de suite, c'est là ce qui a manqué et même ce qui manque encore trop souvent aujourd'hui dans notre polémique et voilà pourquoi les ennemis n'*affectent pas de marcher*, mais marchent réellement en triomphateurs qui ne craignent plus rien des vaincus ; en d'autres termes, voilà pourquoi la foi s'affaiblit et s'éteint dans tant d'intelligences ; voilà pourquoi des hommes qui en d'autres circonstances auraient été des chrétiens tièdes, mais au moins des chrétiens, sont aujourd'hui des mécréants On peut dire qu'aujourd'hui la situation est telle qu'un homme adonné aux recherches scientifiques perd fatalement la foi s'il ne pratique sa religion avec ferveur : telle est la puissance morale de cette innombrable quantité de savants dont le tout petit nombre seulement est croyant. — *Nous avons un peu cessé de faire*

face à toutes les attaques principalement du côté des sciences physiques. Comment M. Hélie s'y prendra-t-il pour définir notre position à l'égard des sciences philologico historiques, où nous n'avons à présenter que le parum quod pro nihilo reputatur.... Ce n'est point parce que notre polémique s'est affaibli, ce n'est point faute d'avoir crié assez fort ni répété assez souvent la vérité que « les assertions les plus audacieuses et les plus étranges de nos adversaires ont fait leur chemin dans cet innombrable public si intelligent mais si léger, etc.... » — Ces assertions ont fait leur chemin parce qu'elles venaient de savants autorisés, parce qu'elles étaient accompagnées d'une grande et sérieuse érudition ; c'est parce que le nombre de ces savants est tel que les savants catholiques disparaissent complètement devant eux que le public « qui n'a pas le temps de juger par lui-même » s'est montré si disposé à les suivre. Le public a toujours suivi ceux qui lui ont paru les plus savants, les plus éclairés ; il le fait encore aujourd'hui. Il n'y a sous ce rapport aucune différence essentielle entre notre siècle et les siècles précédents : Dès que nous aurons repris le sceptre de l'intelligence, dès que nous serons de nouveau à la tête du monde scientifique, nous y ferons la mode comme autrefois et le public « qui n'a pas le temps de juger par lui-même et qui se fait son opinion par la mode » reviendra vers nous. « La réfutation infatigable de toutes les erreurs, cette réfutation ardente et intrépide » deviendra à peu près superflue. Dans les circonstances actuelles elle est d'une utilité très restreinte Elle peut sans doute servir à consoler les âmes pieuses qui s'affligent des attaques de l'incrédulité, mais elle est sans portée sur les esprits dévoyés et très peu efficace sur les esprits hésitants. — Elle consiste en effet — à en juger par le recueil de M. Hélie, semblable à tant d'autres tout aussi bons en eux-mêmes et aussi impuissants dans leur action — elle consiste, disons-nous, à signaler les erreurs avec de grandes exclamations et protestations, à opposer quelques arguments de bon sens en négligeant complètement les arguments d'érudition ou en ne les traitant qu'avec une absolue incompétence. On simplifie la besogne en prenant comme *tête* de turc quelque écrivain d'extrême gauche, qui ne représente pas du tout l'opinion moyenne de ses collègues. C'est ainsi qu'on parle de l'évolutionnisme d'après Haeckel ou Mortillet et de l'histoire des religions d'après Emile Burnouf. Si dans ces polémiques on a en vue le public sérieux, on enfonce tout simplement une porte ouverte.

Quant au « public léger », est-il bon de lui présenter la science acatholique sous son aspect le plus défavorable ? — C'est un moyen d'en avoir plus facilement raison ; mais c'est induire le public en erreur, et le plus sûr moyen de perdre tôt ou tard tout crédit auprès de lui. Pour être pris au sérieux, il faut commencer par prendre soi-même les choses

au sérieux. Si l'on étudie sérieusement les causes du mal intellectuel de notre société, on sera bientôt convaincu que ce ne sont pas les déclarations de principes, ni les affirmations bruyantes qui manquent de notre côté, mais bien les hommes d'une compétence reconnue dont les croyances et les affirmations opportunes puissent rendre au nom catholique la couronne de la science et l'influence intellectuelle dont il jouissait.

Ces observations et ces critiques ont pour but de préciser le point de vue auquel nous nous plaçons pour la défense religieuse sur le terrain scientifique ; il nous importe beaucoup que les lecteurs des *Miscellanées* s'en pénètrent de plus en plus. Certes il ne manque pas de prêtres et de catholiques éclairés à qui nous n'apprenons rien de nouveau et qui ne négligent rien pour les faire valoir dans la sphère de leur activité. Ce sont eux qui soutiennent et propagent la *seule revue scientifique philologico-historique*, dans le monde entier, qui soit entre les mains des catholiques.

La Revue de la science nouvelle nous dit dans son dernier numéro, que le but de ses fondateurs est de prendre dans toutes les sciences l'initiative et l'autorité propres à balancer la funeste influence de recueils tels que la *Revue des Deux-Mondes* etc. S'ils s'imaginent être à la hauteur de cette tâche, ils se font de bien tristes illusions. Il faut bien autre chose que cela pour atteindre un semblable but.

Un grand théologien d'Angleterre, chef d'un ordre religieux, disait encore dernièrement que certains livres relatifs à la Sainte-Ecriture et que l'on regarde parmi nous comme des ouvrages de valeur, avaient fait du mal en son pays par leur déplorable faiblesse et infériorité.

Pouvons-nous, en conscience, rester en cet état funeste, alors qu'il nous est si facile de remédier à ces maux ? Pouvons-nous par paresse, ou pour toute autre cause, nous abstenir de coopérer à l'œuvre la plus nécessaire pour la foi de milliers et de millions d'âmes ? Les œuvres religieuses et charitables sont nombreuses aujourd'hui ; plusieures répondent à des nécessités urgentes ; mais aucun besoin n'est aussi urgent aujourd'hui que la restauration de la haute science chez les catholiques ; rien ne nous nuit tant que la déconsidération où nous sommes tombés sous ce rapport Le grand public suit aveuglément ceux qui lui paraissent les plus éclairés, les plus savants. Ce public, qui ne distingue guère les choses, est toujours porté à accepter la solution des choses invisibles de la bouche de ceux qui lui révèlent les secrets des choses visibles, qui le frappent davantage.

Nous continuerons à exposer et à défendre ces vues dans les « Miscellanées » qui n'étant pas publiés mais envoyés seulement aux abonnés bien connus de la direction, permettent de dire la vérité toute entière.

T. P.

BIBLIOGRAPHIE.

Le droit public de l'Eglise, traité du R. P. M. Liberatore, traduit de l'italien par M. Aug. Onclair, prêtre, 1 vol. in-8° de 500 pages. Paris, Retaux Bray, 1888. Prix, fr. 6.

A notre époque où l'impiété attaque en pleine liberté la religion et ses ministres, où la presse répand à flots de fausses notions sur les rapports entre la société religieuse et la société civile, on ne saurait assez recommander aux catholiques l'étude approfondie de la constitution et des droits de l'Eglise. Sans une connaissance distincte et raisonnée, il leur sera difficile de se rendre compte de leurs convictions religieuses et de les défendre avec succès contre les attaques incessantes de la libre-pensée.

Voilà pourquoi l'important ouvrage du P. Liberatore nous semble appelé à rendre de grands services à la défense de la religion.

Un coup d'œil jeté sur la table des matières suffit pour nous convaincre que les questions les plus difficiles de notre époque y sont traitées avec tous les détails nécessaires.

L'*Introduction* explique les différents sens du mot *droit*, celui de droit public et de droit public ecclésiastique.

La premier chapitre démontre que l'Eglise suivant la volonté de son divin Fondateur est une société surnaturelle, juridique, publique, parfaite et indépendante. Elle est investie du pouvoir doctrinal, du pouvoir législatif, du pouvoir judiciaire et du pouvoir coactif. La description de ces quatre pouvoirs, leur extension et leur application forment la matière du second chapitre.

Le troisième et le quatrième chapitre sont consacrés à l'étude des droits de l'Eglise tant intérieurs qu'extérieurs, sans lesquels il lui est impossible de remplir sa mission divine et de conduire l'humanité à ses destinées surnaturelles. Des principes démontrés à la lumière de l'Evangile et de la raison, l'auteur déduit les conséquences pratiques et arrive ainsi à établir les rapports entre l'Eglise et l'Etat.

Le livre renferme sous forme d'appendice l'Encyclique *Immortale Dei* avec la traduction française.

Inutile de faire l'éloge de cet ouvrage remarquable. Le nom du vénérable auteur est une garantie suffisante de l'exactitude des doctrines, de la vigueur des démonstrations et de la clarté du style et de l'exposition. Les lecteurs remercieront l'habile traducteur qui a mis à leur disposition un ouvrage, dont l'étude est pour ainsi dire d'une nécessité absolue pour les écrivains catholiques de notre temps. A. D.

L'archiprêtre Janicheft et la nouvelle crise doctrinale dans l'église russe, par B. Livanski (en russe), Fribourg-en-Brisgau. Herder, 1888, in-8°, VI, 92 p. 3 fr. 75.

On sait que l'Église russe partage les erreurs de l'Église grecque sur la procession du Saint-Esprit ; ce qui est moins connu, c'est que l'erreur n'est pas acceptée au point de ne plus rencontrer de contradiction. Voici à quelle occasion prirent naissance les controverses qui semblent avoir provoqué en Russie une véritable crise doctrinale L'Église russe avait envoyé au congrès des vieux-catholiques tenu à Bonn, en 1875, des représentants au nombre desquels se trouvait M. Janicheft aujourd'hui confesseur de leurs majestés Impériales. On discuta longuement la question de la procession du Saint Eprit, au cours de laquelle les théologiens russes eurent l'occasion de se convaincre que leur doctrine n'était nullement d'accord avec les écrits des Pères. Depuis lors plusieurs écrits ont paru qui démontrent à quel point on y est embarrassé pour maintenir l'enseignement hérétique contre les textes qui font autorité. Un de ces écrits est celui de M. Bogorodski qui s'est évertué à vouloir démontrer que la doctrine de St Jean Damascène est conforme à celle de l'Église russe. M. Pivanski a parfaitement montré que c'est seulement en faisant des entorses à la logique et à la critique que M. Bogorodski a pu essayer de démontrer sa thèse.

(D'après J. Martinov, dans le *Pobybiblion*).

Publications. — 1. M. Max Quantin nous envoie deux notices. La première, *L'Ecole des Chartes de Dijon*, raconte les efforts tentés au commencement de ce siècle par un seul homme, obscur et à peu près inconnu, M. Joseph Boudot, pour « créer à Dijon une école d'archivistes qui seraient surtout formés pour lire les chartes et les manuscrits et au classement des archives ». Sa méthode, la plus rapide selon M. Quantin lui-même, auquel la mémoire du cœur a dicté ces pages, consistait à faire « lire les chartes en procédant des pièces les plus difficiles aux plus faciles ». M. Joseph Garnier est un autre élève distingué de cette école qui ne subsista que cinq ans. — Dans la seconde on lit *L'histoire d'un serf devenu dignitaire de l'église d'Auxerre au XVe siècle*, extraite du *Bulletin de la Société des sciences historiques et naturelles de l'Yonne*. En voici un court résumé. Symon Béchut, né dans le servage, voulant embrasser la carrière ecclésiastique, adressa une requête d'affranchissement au Chapitre de Troyes dont il dépendait. Il ne put faire agréer sa demande, mais se rendit à Rome. Grâce à de puissantes protections il obtint une prébende canoniale dans le Chapitre d'Auxerre après avoir juré « quod ipse liber est et libere condicionis », et alla en prendre possession. Une absence de treize ans n'empêcha pas le Chapitre de Troyes de poursuivre ses droits sur leur *homme*. Béchut fit recours au pape Martin V et, cependant, sa réception, à Auxerre même, comme chanoine de cette église, fut déclarée nulle de droit. Mgr Jean, patriarche de Constantinople, intervint alors, et en 1422 le Chapitre de Troyes vota l'affranchissement sous certaines réserves. Le Chapitre d'Auxerre à son tour réintégra Béchut dans sa prébende. Malgré des actes qui donnèrent lieu à des poursuites judiciaires contre lui, Symon fut nommé régaliste par le Chapitre en 1426 ; puis en 1429 il obtint la place de chanoine sous-chantre qu'il céda plus tard pour la cure de Saint-Léger-des-Vignes au diocèse de Névers. — M. Quantin fait suivre son intéressant travail des pièces justificatives.

Sancti Thascii Caecilii Cypriani libri ad Donatum, de mortalitate, ad Demetrianum, de bono patientiae, édition classique par l'abbé Léonard. Namur. Wesmael-Charlier, 1887.

Encouragé par le succès bien mérité de ses deux éditions de l'*Apologétique*, de Tertullien et de l'*Octavius*, de Minucius Félix, M. l'abbé Léonard, professeur de rhétorique au petit séminaire de Bastogne, s'est décidé à publier sur le même plan quatre opuscules de saint Cyprien. « Cet écrivain est, comme le dit l'auteur, le troisième, dans l'ordre chronologique, des auteurs et des prosateurs latins chrétiens ; et par l'étendue, comme par l'influence de ses écrits, c'est lui qui partage avec Tertullien l'honneur d'avoir fondé la littérature de l'Eglise latine. »

Une introduction pleine d'intérêt nous fait connaître la personne de saint Cyprien, ses écrits et son œuvre littéraire. Elle est suivie de notions grammaticales, espèce de grammaire particulière de la langue de saint Cyprien, qui s'étend à toutes ses œuvres reconnues authentiques, et qui est faite avec un grand soin.

Les quatre opuscules édités sont les livres *ad Donatum, de mortalitate, ad Demetrianum* et *de bono patientiae*. Ce choix est judicieux : il donne une idée exacte des différents genres traités par le saint évêque de Carthage, tour à tour théologien, philosophe, apologiste, moraliste et pasteur des âmes.

Chacun de ces livres est précédé d'une notice littéraire et d'un sommaire analytique, et accompagné d'un commentaire fort étendu. Les explications sont surtout grammaticales, bien que l'auteur n'ait pas oublié les notions historiques, archéologiques et littéraires. Elles sont claires, précises et puisées aux meilleures sources.

Nous n'hésitons pas à recommander cette excellente édition, et nous ne doutons pas du bon accueil qui lui sera fait. F. C.

S. Alphonsi M. de Ligorio Systema morale expositum a Joanne Kiss, diœcesis Csanàdiensis presbytero. Temesvàrini, 1882 ; in-8, 136 p.

Ce travail, publié, il y a quelques années déjà, pour l'obtention du doctorat en théologie à l'Université hongroise de Budapesth, porte sur une question de fait ; c'est une œuvre d'histoire et de critique : il s'agit de déterminer le véritable système moral de S. Alphonse de Liguori.

L'auteur, M. l'abbé Kiss, nous dit qu'il a largement profité de ce qu'on a écrit avant lui sur le sujet qu'il examine, notamment des *Vindiciæ Alphonsianæ*. Il se range à l'avis des *Vindiciæ* : pour lui aussi, saint Alphonse est *équiprobabiliste*. Mais avant d'aborder l'objet propre de son étude, il nous donne, dans son premier chapitre, l'exposé sommaire des principes du *probabilisme* entendu dans l'acception la plus large du mot et de ses vicissitudes historiques. Le chapitre suivant fait ressortir l'importance et l'excellence de la doctrine morale de S. Alphonse, auquel ses vertus, ses longs et consciencieux travaux, le suffrage de presque tous les théologiens modernes et surtout l'approbation de l'Eglise ont assuré une autorité tout à fait exceptionnelle. Sous Pie VII, en 1803, la S. Congrégation des Rites, après un examen sérieux

de tous les ouvrages du saint docteur, avait prononcé que rien ne s'y trouve qui soit digne de censure. En 1831, répondant à une consultation de l'Archevêque de Besançon, la S. Pénitencerie alla beaucoup plus loin ; elle déclara : 1° qu'un professeur de théologie peut en sûreté de conscience suivre et enseigner les opinions défendues dans la *Théologie morale* de S. Alphonse ; 2° qu'on ne doit pas inquiéter un confesseur qui, dans son ministère, adopte toutes les opinions de S. Alphonse sans en peser les fondements et en se basant uniquement sur la décision de 1803.

On conçoit donc l'intérêt et l'utilité que présente la question principale, discutée dans le troisième chapitre. M. Kiss soutient que S. Alphonse, à aucune époque de sa vie, dans ses premières publications non plus que dans ses dernières, n'a été *probabiliste pur et simple*. Après avoir, pendant peu de temps, adhéré au *probabiliorisme*, sur la foi de ses anciens maîtres, il passa directement à l'*équiprobabilisme*, appuyé sur ce double principe, qu'une loi douteuse n'est pas obligatoire, faute d'une promulgation suffisante, et qu'une loi incertaine ne peut enchaîner la liberté humaine, antérieure à toute loi. Le P. Ballerini a cru voir dans les *Dissertations* de 1749 et de 1755 l'affirmation claire du *probabilisme*; il en concluait que cette thèse, n'ayant jamais été rétractée, est restée la doctrine fondamentale du saint docteur. M. Kiss, lui, prétend nous montrer dans ces deux documents le principe de l'*équiprobabilisme;* il n'y est qu'indiqué, dit-il, mais il y est. Le système sera formulé explicitement quelques années plus tard, en 1762. Et ici M. Kiss produit une longue série de citations topiques ; tous les écrits de S. Alphonse, si nombreux et si variés, sont passés en revue : les *Dissertations* italiennes ou latines parues en 1749, en 1755, en 1762, en 1765, en 1767 ; trois *Apologies*, de 1765, de 1769, de 1770; une *Réponse apologétique à un religieux*, de 1764 ; un opuscule sur la *Loi douteuse*, de 1765 ; deux lettres, dont l'une adressée au P. Vallani, en 1767, l'autre, à Balucci, en 1769 ; un *Avertissement*, inséré dans la *Théologie Morale* en 1773 ; diverses éditions de la *Théologie morale* (il y en eut neuf du vivant de l'auteur) et de l'*Homo apostolicus*, qui parurent à Rome, à Naples et à Brassano.

Les sources de renseignements, on le voit, sont nombreuses. M. Kiss les a soigneusement explorées.

On pourrait désirer, soit dans le plan général du livre, soit dans chaque chapitre un ordre et un enchaînement sinon plus rigoureux, du moins plus apparents. Mais ce n'est pas cette imperfection qui empêchera, croyons-nous, les lecteurs de M. Kiss de souscrire à sa conclusion.

Revue des Religions dirigée par M. l'abbé Peisson. (Trimestrielle) Le 1er numéro de cette revue vient de paraître ; il contient deux bons articles de fond de M. de Broglie et P. Van den Gheyn. Pour le reste nous ne saurions que répéter ce que nous avons dit plus haut ; c'est de nature à entretenir des idées fausses et des illusions déplorables. Nous y reviendrons. T. P.

MISCELLANÉES.

LA CRITIQUE BIBLIQUE ET L'APOLOGÉTIQUE.

(*Suite*).

III.

Il ne sera peut-être pas sans intérêt, avant de poursuivre cette courte revue, de faire connaissance en passant avec un genre de travail différent des ouvrages dont nous avons parlé jusqu'ici. Voici une étude de philosophie historique intitulée : *Die Israëliten und der Monotheismus,* où l'auteur, W. Hecker, professeur d'histoire à l'université de Groningue, cherche à expliquer l'origine et la portée du monothéisme des Hébreux, ce grand fait qui se trouve lui-même à l'origine du Christianisme.

Pour M. Hecker, l'évolution qu'opéra le monothéisme en passant du rang de religion nationale des Juifs, à celui de religion universelle dans le Christianisme, n'est que la reproduction sur le terrain religieux, de la loi constante en vertu de laquelle « tous les droits, de quelque nature qu'ils soient, les plus élevés comme les plus infimes, n'arrivent d'abord au monde que sous la forme de privilèges » (p. 34 suiv.). L'histoire est là, dit M. Hecker, pour nous attester le règne absolu de ce principe dans le domaine politique comme dans le domaine intellectuel, religieux et moral.

Nous n'avons pas le loisir de suivre l'auteur sur ce terrain. Ce qui nous intéresse ici, c'est la question de l'origine du monothéisme chez les Hébreux.

Avant tout M. Hecker commence par déclarer que l'explication surnaturelle est définitivement écartée comme insuffisante, superflue, etc. (p. 12). Il faut donc trouver mieux.

M. Renan a prétendu expliquer le fait du monothéisme israélite, par une tendance innée aux Sémites, qui se serait développée surtout sous l'influence de la vie nomade et de l'aspect monotone des immenses plaines du désert. Cette idée que M. Renan caresse depuis longtemps, reparaît encore dans le premier volume de l'Histoire d'Israel : le lecteur se rappellera « l'élohisme » des anciens patriarches, « un *vague* mono-

théisme », d'où les Israélites auraient déchu peu à peu, pour tomber dans les étroites superstitions du nationalisme et les hontes de l'idolâtrie. M. Hecker rejette avec raison cette théorie absolument fantaisiste. Les prédispositions au monothéisme, soi-disant inhérentes à la race sémitique, ne sont qu'un mythe. Que l'on songe aux Babyloniens, aux Assyriens etc. — On n'est pas mieux fondé à parler des influences exercées par l'aspect monotone du désert : les nomades ne montrent point en général une plus grande tendance naturelle au monothéisme que les peuples sédentaires. Nous ajouterons que si jamais le milieu et les habitudes de vie avaient pu exercer sur les idées religieuses d'un peuple, une influence favorable au monothéisme, c'est, semble-t-il, chez les Phéniciens surtout qu'il aurait fallu s'y attendre. Les Phéniciens, il est vrai, habitaient des villes ; mais leurs villes étaient assises au rivage de l'immense mer, qui offrait aux populations de la côte un spectacle autrement monotone et à la fois plus sublime que les plaines du désert ! Les Phéniciens habitaient des villes, mais on sait qu'ils n'y restaient point enfermés ; ils étaient les premiers marins du monde, passant en quelque sorte leur vie sur la plaine liquide, sous la voûte infinie du ciel ; Sidon et Tyr étaient dans leur élément au milieu des horizons sans bornes. Les Phéniciens ont-ils montré beaucoup de dispositions pour le monothéisme ? Moins que tout autre peuple du monde ! Et cependant M. Renan dira qu'ils étaient Sémites.

Revenons à M. Hecker. Il refusait donc de souscrire à l'avis de M. Renan. On pouvait s'attendre à quelque autre explication de sa part, mais nous avouons que dans la partie de son travail où il semble l'annoncer (p. 13 suiv.), nous ne sommes point parvenu à découvrir quelque chose qui ressemble à une solution du problème. — Il insiste beaucoup sur l'extrême faiblesse de la nation israélite entourée de formidables voisins : Israël a dû vivement sentir que sa carrière n'était point celle des conquêtes ; pour lui il n'y avait de force et d'espoir que là-haut ! son Dieu était la seule puissance dont il pût attendre aide et secours ! etc.... M. Hecker nous trace à ce propos de la vie paisible de l'Israélite, une esquisse qui peut être jolie comme idylle, mais dont nous ne voyons pas le rapport avec la réalité des faits et encore moins avec la question qu'il s'agit de résoudre. — On pourrait remarquer p. e. qu'il y eut des moments dans l'histoire des Hébreux où leur faiblesse militaire et politique n'était pas si extrême, où David était à la tête d'un puissant état, où Salomon devenait gendre du Pharaon d'Egypte, etc. Les Hébreux n'étaient pas tout à fait les agriculteurs paisibles que l'on nous montre les yeux levés au ciel, assis à l'ombre des figuiers. Jérusalem et Samarie étaient rarement en paix ; quand elles l'étaient, c'était pour se liguer contre les rois de Damas, ou quelqu'autre ennemi ; même vis-à-vis de l'Assyrie ou de l'Égypte, les Israélites ne se montraient pas toujours si

craintifs, et bien souvent les prophètes eurent la plus grande peine, ou ne réussirent même pas, à calmer leur humeur belliqueuse et à leur faire entendre les conseils de la paix. C'est sur le champ de bataille de Megiddo, où il disputait la victoire au Pharaon Nechao II, que tomba le roi Josias, le grand réformateur, le promoteur du monothéisme.

Mais ces considérations sont superflues. Nous pouvons nous contenter de rendre à M. Hecker la réponse qu'il donnait à Renan : tous les petits peuples entourés de puissants voisins ont-ils abouti au monothéisme ? Nous comprenons très bien que les puissants voisins exercent sur les petits états qui les entourent, une influence proportionnée à la crainte qu'ils inspirent ou à l'admiration qu'ils excitent ; même au point de vue religieux, nous n'avons pas à sortir d'Israël pour en trouver la preuve ; nous savons l'influence qu'ont exercée sur le culte des Israélites les religions de l'Egypte et surtout de l'Assyrie, — mais non pas dans un sens favorable au monothéisme ! Ce que nous ne comprenons guère, c'est que les petits peuples, grâce précisément à leur faiblesse, doivent aboutir au monothéisme, à cause de leur contact avec de puissants voisins polythéistes.

On peut admettre sans doute que la menace continuelle de l'invasion soit de nature à développer le sentiment religieux au sein d'une nation. Mais ne confondons pas le monothéisme, ou la tendance au monothéisme, avec le sentiment religeux. — Ici d'ailleurs l'historien ne saurait perdre de vue que *de fait*, les progrès du monothéisme chez la masse des Israélites ne se réalisèrent certainement pas en proportion de l'affaiblissement politique du pays, ou de l'imminence du danger. M. Hecker p. c. constate lui-même p. 45, que durant l'époque qui précéda immédiatement la captivité, le monothéisme était allé à la dérive, qu'il avait menacé de disparaître complètement, en dépit des objurgations des prophètes et malgré l'intervention de certains rois.

Tout ce que M. Hecker dit au sujet du régime théocratique auquel les Israélites étaient soumis et qui pénétra toute leur vie politique, sociale et domestique, puis au sujet de l'orgueil national et de l'intolérance religieuse qui furent la suite de ce régime, tout cela, disons-nous, n'a évidemment rien à faire avec la question de l'*origine* du monothéisme et M. Hecker lui-même, encore une fois, présente ces phénomènes comme effets plutôt que comme causes du système religieux propre aux Israélites (p. 31).

Plus loin (p. 40 suiv.), l'auteur appelle notre attention sur la connexion qu'il faudrait reconnaître, entre les diverses phases du développement religieux de la nation Israélite et la série des multiples migrations volontaires ou forcées qui marquent les diverses époques de son histoire : la migration qui correspondrait au triomphe définitif du monothéisme aurait été celle de la captivité de Babylone. — Que l'épreuve de la

captivité fût de nature à *ramener* le peuple au devoir et par conséquent au monothéisme, dans la supposition que le monothéisme fût déjà sa religion légitime, c'est facile à comprendre. Mais que la captivité, la vie au milieu d'un peuple polythéiste, dût rendre les Israélites plus monothéistes que leurs institutions existantes ne le demandaient, c'est ce que nous ne comprenons plus. On nous parle d'une espèce d'exaltation religieuse que l'éloignement de la patrie fit naître dans l'âme des déportés, et qui aurait achevé de dégager leurs idées religieuses des impressions sensibles qui s'y trouvaient encore mêlées, mais on est obligé en même temps de reconnaître que ce beau mouvement n'alla point jusqu'à l'abjuration de l'idolâtrie (p. 46) ! De fait, si au lieu d'écouter l'esprit de système, on voulait bien simplement consulter l'histoire, on reconnaîtrait sans trop de peine que la captivité ne produisit même pas tout l'effet qu'on aurait été en droit d'en attendre, dans le sens d'un retour à d'anciennes croyances. A Babylone, un grand nombre d'Israélites se mêlèrent à la population indigène et adoptèrent ses superstitions. Et les prêtres eux-mêmes, furent-ils en réalité aussi fervents qu'on nous le dit ? Ce que nous en savons, c'est qu'au moment du retour, une foule de membres de la tribu sacerdotale n'eurent pas le courage de reprendre le chemin de Jérusalem. Quant aux Juifs qui retournèrent dans la patrie, les livres d'Esdras et de Néhémie nous apprennent qu'ils furent loin d'être toujours des modèles de ferveur ; les prophètes Aggée et Malachie éclatent en reproches amers contre les infidélités et les négligences du peuple et en particulier des prêtres eux-mêmes. Si dans la suite la Loi prévalut, ce ne fut pas l'effet de l'enthousiasme religieux !

Pour l'histoire du développement de la religion des Hébreux, M. Hecker comme les écrivains que nous avons entendus précédemment, est l'écho fidèle des théories des Kuenen, Reuss, Wellhausen, etc. Quant à expliquer l'origine du monothéisme des Hébreux, il n'a guère avancé la solution du problème. Evidemment on n'a rien expliqué, quand on a attribué aux prophètes l'honneur de la découverte. On nous répète à satiété que *Jahvéh* était pour Israël ce que Melqarth était pour Tyr et Camos pour Moab ; mais où donc sont restés les prophètes de Camos et de Melqarth ?

IV.

« Le monothéisme des Hébreux est le produit de l'enseignement des prophètes », telle est donc la thèse que toute une école de rationalistes bibliques modernes prêche sur tous les tons et avec un succès croissant. On pourra rendre raison du fait comme on voudra, le fait est là, nous dit-on, attesté par l'histoire étudiée à la lumière d'une rigoureuse critique. L'insuffisance des explications spéciales dont nous venons de donner un exemple, n'arrête point les théoriciens. M. Kuenen se con-

tente à cet égard d'observer que le système religieux des prophètes, peut avoir été la création de l'un des plus éminents d'entr'eux (1). Qu'importent les causes cachées, là où il s'agit de constater le résultat patent, indéniable ? Les textes, soumis à l'analyse la plus minutieuse, interrogés avec le plus grand soin par la philologie, confrontés avec les documents que nous ont laissés les civilisations contemporaines, ne sont ce point là d'irrécusables témoins ?

Il est à peine besoin de montrer au lecteur la préoccupation constante qui gît au fond de ces théories et les inspire. Malgré leur dédain apparent pour les idées préconçues, pour les systèmes *à priori*, les auteurs dont nous parlons ne prennent pas toujours soin de s'en cacher : il s'agit de faire rentrer la religion d'Israël sous l'empire du mécanisme inflexible et universel qui s'appelle *le progrès indéfini*, auquel rien n'échappe dans le monde physique, comme dans le monde moral et religieux. A l'origine Israël, non plus que d'autres peuples, n'a pu connaître en fait de divinités que les forces de la nature, ou même des fétiches, comme Kuenen l'affirme expressément (2). Ce n'est qu'en partant de ce degré infime que le culte national des Hébreux s'est lentement développé, en passant par le polythéisme, pour aboutir à la forme du monothéisme le plus pur et se préparer ainsi à la conquête du monde civilisé. Il est intéressant, à ce point de vue, de constater que M. Renan a cru devoir commencer son Histoire du Peuple d'Israël par la description de l'état de l'homme au sortir de la brutalité.

On connait le principe philosophique de l'évolutionisme que nous venons de rappeler. Ce que l'on semble moins apprécier, c'est le travail énorme que ses adeptes dépensent tous les jours sur le terrain de la philologie et de la critique historique, pour essayer de lui donner des bases scientifiques. Nous nous en tenons, bien entendu, aux études sur la Bible et les matières qui s'y rapportent.

Sans doute, les nouveaux historiens du peuple d'Israël trouvent un puissant élément de succès dans les connivences de l'esprit moderne, qui ne voit qu'évolution partout. Mais ne faut-il point reconnaître en même temps, qu'ils se sont assuré chez le public un immense crédit, par les services qu'ils ont rendus, en dehors de toute question d'intérêt religieux, à la cause de la science, cette idole du siècle ?

Dans les discussions actuelles sur l'histoire de la religion des Hébreux, il ne doit point s'agir en réalité des élucubrations de M. Lebon, ni des opinions de M. Réville, ni des enseignements de M. Maspero ou de M. Tiele, quelle que puisse être l'autorité de ces hommes dans d'autres domaines ; il n'est pas même question, en première ligne, de M. Renan.

(1) *Godsd. v. Israël.* I p. 199.
(2) Ibid. p. 266.

qui descend volontiers du rang de savant à celui d'artiste-romancier. Nous ne pouvons trouver là, pour ces questions, que des échos plus ou moins fidèles de maîtres plus autorisés. Non pas qu'il ne faille tenir grand compte de ce vaste travail de vulgarisation. Mais en dernière analyse, ce qui provoque la vulgarisation et l'alimente ; ce qui, devant le public, fait la force des vulgarisateurs, c'est la science et la réputation des spécialistes dont ils sont les porte-voix.

L'on sait p. e. que Wellhausen est non-seulement un hébraïsant de premier ordre, mais qu'il fait des recherches originales des plus intéressantes sur les antiquités arabes anté-islamiques. Qui oserait publiquement s'inscrire en faux contre la parole de Reuss, proclamant Kuenen « le coryphée des hébraïsants modernes » ? Stade appelait le « Godsdienst van Israël » de Kuenen : *Das Standardwork über die Entwickelung der orientalischen Religion.* Le nom de Dozy, un des précurseurs de Kuenen pour l'histoire d'Israël (1), rappelle pour les arabisants, des travaux qui sont de vrais monuments élevés à la science. Les ouvrages historiques ou exégétiques de Graf, Reuss, Duhm, Kayser, Stade, Smend, Maybaum, etc. attestent également chez leurs auteurs des connaissances philologiques approfondies. Est-il étonnant que les œuvres de ces hommes exercent une profonde influence ?

Nous pouvons nous dispenser désormais de retracer les théories défendues par ces écrivains, sur l'histoire religieuse d'Israël. Nous n'aurions en général qu'à répéter ce qui a été dit dans les pages précédentes, où nous avons entendu l'exposé de leurs doctrines, de la bouche de ceux qui s'en font les propagateurs parmi le grand public. Nous entendrions les mêmes assertions sur la forme rudimentaire du culte primitif des Hébreux, sur leur grossier polythéisme, sur le caractère cruel de leur dieu national : *le dieu du feu Jahvé*, sur la manière enfin dont le monothéisme sortit du sein de cette religion barbare et sur l'époque de son triomphe définitif. — Les divergences de détail que nous avons constatées plus haut se retrouveraient encore ici, et se retrouvent jusque dans les écrits d'un seul et même auteur. Dans sa *Religion d'Israël,* M. Kuenen enseignait en 1869 que les plus anciens prophètes, tels que Amos et Osée, prêchaient le monothéisme, au sens rigoureux du mot (t. I, p. 55 ss.). En 1876, dans un article publié dans la *Theolog. Review*, sous le titre de *Yahveh and the other gods* (p. 329-366), et en 1882 dans ses conférences données à Londres (2), il soutient que les prophètes du 8e siècle n'avaient pas encore atteint le vrai point de vue du monothéisme, que celui-ci ne fut en réalité proclamé tout d'abord qu'au 7e siècle, par le Deutéronome et Jérémie.

(1) Dans son livre : *De Israëlieten te Mekka*, etc.

(2) Vr. l'édition allemande *Volksreligion u. Weltreligion.* Berlin 1883. p. 119 s., 316 s.

Nous nous contentons donc ici d'appeler l'attention sur les noms qui font autorité dans le camp des hébraïsants évolutionistes et sur les moyens qu'ils ont mis en œuvre pour mériter la faveur publique. Nous rappelons en même temps que ces savants ont pris soin de mettre à la base de leurs travaux historiques proprement dits, des études minutieuses de critique textuelle sur l'origine et la composition des livres de l'Ancien Testament.

Nous savons bien que la science n'est pas l'apanage exclusif des partisans de la « théorie grafienne ». Les ouvrages de Franz Delitzsch, dont la féconde carrière remplit l'espace de plus d'un demi siècle, encombrent les catalogues, ainsi que ceux de Dillmann, dont les débuts mêmes furent signalés par de grands travaux sur la langue éthiopienne. Fr. Ed. König s'est signalé par d'importantes études sur la grammaire hébraïque etc. Nous pouvons encore signaler les noms de Baudissin, Baethgen, Kittel, etc. Nöldeke lui-même refuse de souscrire aux théories de Kuenen, malgré ses opinions radicales et ses préférences pour l'évolutionisme, dont il faisait encore assez clairement profession naguère dans un compte-rendu sur l'ouvrage de Baethgen : *Beitraege zur Semitischen Religionsgeschichte* (1). Mais ces auteurs tout en combattant la théorie grafienne sur l'âge de la législation sacerdotale et l'origine du monothéisme israélite, ont bien souvent des compromis avec leurs adversaires, et sur le terrain de la critique biblique, ils ont en général des allures également indépendantes. Ainsi M. König, qui s'inscrit du reste résolûment en faux contre l'application des théories évolutionistes à l'histoire d'Israël, n'hésite pas à admettre que les prophètes jusqu'à Jérémie, reconnaissaient des dieux nationaux *réels* aux autres peuples (2). — Baudissin, qui refuse comme König, d'accepter l'hypothèse grafienne sur l'ordre de succession entre les documents qui auraient servi à la composition du Pentateuque (3), reconnaît à son tour que le monothéisme ne fut pour la première fois expressément enseigné que par le Deutéronome (qu'il place au 7e siècle) et Jérémie ; dans la période précédente, à partir d'Amos, il voit une époque de transition, où l'on attribuait à *Jahvé* des propriétés *impliquant logiquement* le monothéisme, mais sans se rendre compte des conséquences qui en résultaient pour la réalité des dieux nationaux étrangers (4).

Nous avions dit en commençant que l'influence des théories évolutionistes se faisait sentir chez ceux-là mêmes, qui dans des questions de

(1) Zeitschr. d. deut. Morg. Gesellsch. XLII (1888) p. 470.

(2) *Hauptprobleme..* p. 55.

(3) Dans *Der heut. Stand. d. Altt. Wissenschaft*, Giessen 1885 ; vr. aussi *Stud. zur semit. Religionsgeschichte*. H. II Leipz. 1878 p. 128 etc.

(4) *Studien* H. II *Die Anschauung des alt. Test. von den Göttern des Heidenthums* p. 49-177.

critique littéraire proprement dite se séparaient des grafiens : — en voilà des exemples.

Nous l'avons vu dans les pages précédentes, le mouvement que la critique rationaliste moderne a imprimé aux études bibliques, n'est pas restreint à l'Allemagne et à la Hollande ; il se propage également en France et quant à l'Angleterre, il ne faut pas qu'on se fasse illusion, le rationalisme biblique y fait de rapides progrès. Colenso y rencontra, il y a quelques années, les plus vives résistances ; mais depuis, les travaux de Robertson Smith, Cheyne, Neubauer, etc., ainsi que les éditions anglaises d'ouvrages publiés en Allemagne et en Hollande, y répandent à profusion la semence des doctrines rationalistes. Ce mouvement est fortement appuyé par la revue hebdomadaire *The Academy* qui fut en partie fondée dans ce but : Cheyne devait y travailler à vaincre les scrupules orthodoxes de ses coreligionaires. On sait assez ce que les *Hibbert-Lectures* de Londres ont produit en ce sens. C'est là qu'en 1882 Kuenen donna ses conférences, publiées depuis (en Anglais, Néerlandais, Français et Allemand) sous le titre de *Religion nationale et Religion universelle ;* trois conférences sur cinq y sont consacrées à l'exposé du développement de la religion israélite et de son évolution au Christianisme. — Les conférences de la Fondation-Hibbert viennent d'être données cette année par un assyriologue anglais, M. Boscawen ; il a traité des « religions de Babylone » en montrant les rapports à établir entre les diverses phases des cultes babyloniens et celles de la religion du peuple hébreu : il se place absolument au point de vue évolutioniste de la théorie grafienne.

Les rapprochements provoqués par l'étude des antiquités assyriennes entre l'histoire religieuse des Hébreux et celle de leurs célèbres voisins d'Orient, tendent de plus en plus, comme nous l'avons fait remarquer plus haut, à appeler l'attention du public lettré sur les études bibliques. On en a pu voir un nouvel indice dans la brochure où M. le prof. Thomas, de Gand, à propos de la nouvelle loi sur l'enseignement supérieur en Belgique, réclamait l'introduction dans le programme des universités de l'état, d'un cours sur le texte hébreu de la Bible.

Nous pouvons nous arrêter ici. Bien que notre exposé soit forcément très incomplet, nous espérons en avoir dit assez pour montrer au lecteur le danger des théories radicales que nous avions à signaler, la diffusion extrême que la vulgarisation à tous les degrés leur a donnée, et le point de départ, la source première de tout ce mouvement.

Comme nous l'avons dit, les chefs de l'exégèse et de la critique rationalistes sont avant tout des hommes très versés dans les sciences philologiques. Que leurs acolythes ne se montrent pas toujours, à cet égard, dignes de leurs maîtres, c'est incontestable ; nous avons pris tel d'en-

tr'eux en flagrant délit de contravention aux règles les plus élémentaires de la grammaire : tout en parlant d'hébreu, il s'en montrait crassement ignorant. Si malgré cela lui et ses pareils trouvent crédit chez la foule, c'est bien à raison de l'auréole que leur prête la réputation de ceux dont ils sont les apôtres.

Le secret de la vogue qu'obtiennent, en matière d'études bibliques comme en bien d'autres questions, les doctrines rationalistes, réside en grande partie dans l'érudition des spécialistes qui en sont les premiers auteurs. La vulgarisation s'empare avec avidité des théories qu'ils émettent ; ces théories ne doivent leur intérêt qu'aux recherches originales qui y président, et ces recherches originales demandent comme première condition des connaissances spéciales approfondies. — On a vu dans les pages qui précèdent combien peu les idées de la nouvelle école résistent à la discussion philosophique ; mais l'érudition les couvre de brillants dehors et leur prête un ascendant irrésistible sur les esprits incapables de vues générales sur un sujet compliqué. L'on aurait beau opposer à ces « hypothèses » scientifiques les raisonnements les plus solides : c'est sur le terrain *des faits* que l'on convie les contradicteurs à justifier leurs doctrines ; ce sont *les textes* que l'on écoute, les textes interrogés par l'érudition historique et philologique.

Nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire d'insister longuement sur ces considérations. On pourrait distinguer dans le public lettré, auquel s'adresse l'Apologétique, trois classes de lecteurs :

Ceux qui ne jugent une doctrine ou une théorie quelconque, que selon la valeur strictement scientifique (au sens restreint du mot), des arguments que l'on allègue pour ou contre elle. — Il va de soi que ceux-ci ne se contenteront pas de réponses ou de démonstrations générales, dont on ne leur montre pas suffisamment le fondement ou la justification au point de vue où ils se sont placés. Il faut, si l'on veut se faire écouter d'eux, qu'on arrive sur leur terrain et qu'on se serve d'arguments qu'ils soient à même d'apprécier. Il est bon de noter en général que la propagande ou la défense d'une doctrine demandent non seulement des arguments bons en eux-mêmes, mais adaptés à l'esprit, aux préjugés de ceux à qui l'on s'adresse.

Il y a ensuite la masse des lecteurs qui, ne jugeant point par eux-mêmes, sont tout prêts, ou du moins disposés d'une manière inconsciente, à suivre les opinions généralement admises par « les savants. » — Ceux-ci se rangeront insensiblement pour les questions dont il s'agit, du côté de ceux qui se signalent comme autorités en fait de sciences sémitiques. Il est bien vrai que les lecteurs de cette espèce sont incapables d'apprécier par eux-mêmes la compétence des spécialistes, mais c'est ici qu'il faut tenir compte du puissant facteur de la vulgarisation. L'ardeur et l'étendue de la vulgarisation en faveur d'une doctrine ou d'une théorie, seront

généralement en proportion directe avec le dégré d'autorité scientifique que parviennent à leur donner les savants qui les patronnent.

Quant à la troisième classe, qui comprend les lecteurs croyants, ceux-ci à la vérité n'ont point à attendre, pour former leur jugement dans les questions qui touchent à la foi, les décisions ou les hypothèses des « savants ». Il peut cependant être utile pour un grand nombre qu'ils voient leurs croyances respectées sur le terrain de la science, et le contraire ne pourrait être que désolant pour tous.

A. Van Hoonacker.

L'HEXAMERON MOSAÏQUE.

La livraison d'Avril dernier de *la Science catholique* donnait un article très intéressant et très important dans lequel M. de Gryse professeur de dogmatique au séminaire de Bruges expose et défend un système d'interprétation de l'hexameron genesiaque tout semblable à celui que j'avais présenté, il y a quatre ans dans le *Muséon* (v. 1885, IV, V et 1886 V) (1). Je ne puis donc que donner mon assentiment aux paroles du savant professeur et y renvoyer tous ceux que les études bibliques intéressent. Le sujet vaut la peine d'être étudié, car ce système est le seul qui mette le récit biblique à l'abri de toute critique, tout en respectant complètement le texte sacré.

A cette occasion on m'a communiqué une petite brochure inconnue, de quelques pages, écrite en flamand et dans laquelle M. Vandeputte (professeur à Bruges également, me dit-on) s'escrime et contre le système de son collègue et contre le mien.

M. de Gryse s'est trop bien défendu lui-même pour qu'il ait besoin d'aucun secours ; je ne m'occuperai donc que de ce qui me concerne.

Je regrette de devoir dire en commençant que M. Vandeputte n'a pas bien compris ce qu'il critique. On le voit dès la première phrase où il dit que mon système est très différent de celui de M. de Gryse, alors que l'un et l'autre sont absolument identiques et que je signerais, sans y changer rien d'essentiel, la lettre publiée par *La Science catholique*.

M. Van de Putte se livre d'un bout à l'autre de son écrit à des plaisanteries qu'il croit fines et mordantes et qu'avec la meilleure volonté du monde nous ne saurions trouver fort légères. En revanche il néglige les faits et raisonne à côté d'eux, sans réfléchir qu'un fait est une chose brutale

(1) Les 6 jours de la création ne sont pas six époques naturelles et nécessaires ; mais Moïse a divisé les actes créateurs (narrés d'une manière exacte mais générale) en 6 parties pour les rapporter, une à une, aux 6 jours de la semaine et arriver ainsi à consacrer le repos du 7e jour par l'analogie du repos divin.

contre laquelle tous les exercices de dialectique, les plus habiles, sont tout à fait impuissants. D'ailleurs il ne prend que quatre ou cinq phrases de mon étude pour s'y attaquer et passe le reste sous silence.

Voyons en peu de mots quelle est la valeur et la force de sa critique.

1° M. V. P. me fait dire que je ne vois aucun rapport entre l'énoncé des œuvres successives du créateur et les *yôm* mosaïques et il m'oppose triomphalement ce qui est dit du 7e jour : *requievit die septimo ; in illa die* etc.

En réalité je dis que Moïse a divisé la création en 6 parties pour la mettre *directement et immédiatement en relation avec les jours de la semaine*, et arriver à rapporter le repos de l'homme au repos de Dieu. Tout le raisonnement de M. V. P. croule donc par sa base et l'argument qu'il tire des versets relatifs au 7e jour se retourne contre lui.

En effet, d'un côté Moïse dit positivement *Deus requievit die septimo... in ipso cessaverat ab omni opere suo.*

Mais il ne dit pas de même que Dieu a créé telle chose à tel jour. Là la tournure est toute différente ; n'est-on donc pas autorisé à supposer que l'intention l'est également et quelle contradiction y a-t-il en cela ?

Certes ce n'est pas une preuve absolue et la supposer telle c'est le faire exprès pour se créer une facile victoire ; mais il y a là un indice très significatif et qui n'est pas à négliger.

2° M. V. P. ne voit pas quelle figure il peut y avoir dans les v v 8-10 de l'Exode XX, où il est dit que l'homme travaillera 6 jours et se reposera le septième comme Dieu l'a fait. Le mot *jour*, dit-il, doit se prendre au sens propre « jour de la semaine » ou au figuré « période ». Il n'y a pas d'autre figure possible. Et M. V. P. plaisante là-dessus.

Le docte critique ne s'est pas aperçu que la figure n'est pas dans le mot *yôm* ou *jour*, mais dans le passage entier.

Moïse nous a d'abord représenté Dieu comme créant en 6 jours et se reposant le septième. Ici il reproduit la même *figure* ; voilà tout et c'est bien simple.

M. V. P. ne voit-il pas en outre que dans ce passage de l'Exode il prend le mot *yôm* dans deux sens différents en une même phrase selon qu'il s'agit de l'homme ou de Dieu, sans que rien dans le texte l'y autorise et qu'il est bien peu probable que les Juifs pussent le comprendre de la sorte. D'ailleurs s'il faut prendre ces versets au pied de la lettre, il faut alors dire que Dieu a créé le monde en 7 jours solaires ; il faudra également prendre à la lettre des expressions telles que *stetit sol : ommis terra siluit*, les 14 générations de St Mathieu, etc., etc.

3° Pour prouver que Moïse n'a pas divisé plus ou moins abitrairement la série des œuvres créatrices, M. V. P. arguë d'une prétendue contradiction d'où il résulterait que cette division ne reposerait sur rien.

Qu'il nous permette de lui faire encore observer qu'il n'a pas compris la question.

D'abord il s'agit d'un fait : la division des actes créateurs est-elle ou non quelque peu arbitraire ? Si non, qu'il veuille bien le démontrer ; si oui, qu'il le reconnaisse et n'argutie pas contre un fait.

En second lieu M. V. P. ne voit pas que la difficulté n'existe qu'en imagination. Moïse pour adopter le nombre 7 a pu avoir deux raisons :

a. Dieu lui a inspiré que les six jours de travail étaient ce qui convenait le mieux pour assurer les intérêts de l'homme et ménager ses forces ; qu'un jour sur sept était tout ce qu'il exigeait de lui pour le service divin.

b. La division hebdomadaire de l'année existait avant Moïse comme cela est certain. Moïse n'a fait que la consacrer et la rapporter à la religion du vrai Dieu ; de même qu'à Rome, de Jupiter on a fait le Prince des apôtres et d'une fête solaire, celle du verbe incarné.

4. A ce quatrième point le zêlé critique prend encore quelques lambeaux de phrases isolés qu'il réunit arbitrairement pour y trouver encore une fois une contradiction. Je ne le suivrai par dans ces exercices d'argutie pour lesquels je n'ai aucun goût ; je me contenterai de répéter ce que j'ai dit précédemment et qui répondra suffisamment à ses attaques. Moïse n'a pas voulu faire une œuvre de science cosmogonique et par conséquent il n'a pas cherché à nous donner, dans tous leurs détails, l'exposé complet et méthodique des actes créateurs successifs. Il en fait l'historique, en général, et de la manière la plus propre à faire comprendre la chose à un peuple passablement grossier. L'Hexameron est une histoire tracée à grands traits dans un but religieux. M. V. P. soutiendra-t-il peut-être, que Dieu a voulu nous donner une leçon d'histoire profane ? Non sans doute. En ce cas cette histoire a un but religieux et n'est faite que pour ce but.

Le législateur du Sinaï a donc donné aux Juifs un exposé, tracé à grandes lignes, des premières œuvres de Dieu ; en outre il a divisé ces œuvres en 6 parties pour les rapporter aux six jours de la semaine déjà en usage chez les Israëlites :

Si cette division en 6 jours est absolument nécessaire, s'il n'y a eu que tout juste six grandes créations distinctes sans confusion possible, s'il n'y a rien là qui provienne de la volonté de l'écrivain ou de son divin inspirateur, que mon honorable contradicteur veuille bien le montrer ; il aura plus gagné pour sa thèse que toutes ses facéties ne pourront le faire. Mais qu'il n'oublie pas que des Pères de l'Église, de tout premier ordre, ont enseigné la simultanéité de la création (comp. *Muséon* 1886, p. 519).

Il n'y a donc rien dans l'écrit de M. Van de Putte qui puisse ébranler mon explication, rien même qui la touche en réalité et l'on voit une fois de plus combien est faible tout ce qu'on y oppose.

M. V. d. P. dit, en terminant, que les découvertes de la science ont confirmé d'un manière splendide la révélation du 1er chap. de la Genèse.

S'il croit cela, il se berce de singulières illusions, car c'est le contraire qui est vrai.

Les auteurs dont il invoque les noms et l'autorité sont sans doute des écrivains distingués, savants et pieux, mais ils n'ont aucune connaissance spéciale de cette matière.

Non seulement l'universalité des non-catholiques, mais des professeurs d'universités catholiques même pourront lui apprendre, comme je l'entendais encore dernièrement de la bouche d'un d'entre eux, que la conciliation des données de la Genèse avec celles de la science profane ne paraît guère possible.

Nous le dirons donc en terminant ; en combattant avec cette ardeur et de cette manière le seul système qui mette l'exégèse en sureté et la parole divine à l'abri de toute attaque, M. Van de Putte a fait une œuvre que n'est ni bonne ni juste. Il devrait plutôt chercher à la confirmer qu'à l'ébranler par tous les moyens.

Malheureusement chez nous l'entraînement de l'habitude l'emporte trop souvent même sur l'instinct de la conservation et la stricte impartialité est bien rare quand il s'agit d'une thèse qui paraît nouvelle.

C. de Frankenthal.

HISTOIRE DES RELIGIONS.

Les discussions du Congrès de Malines tenu le mois passé avec tant d'éclat sous la présidence de Son Em. le Cardinal Archevèque de Malines, ont remis sur le tapis la question de l'enseignement de l'*Histoire des Religions* chez les Catholiques. Un des membres distingués du congrès, M. le Dr Kempeneer a plaidé avec grand talent la cause de la création de cet enseignement et sa thèse a obtenu l'assentiment général de la section du congrès où il l'a plaidée.

Ceci nous remet en mémoire les articles parus l'an dernier dans un de nos meilleurs journaux de province.

Le correspondant bruxellois de cette feuille, plein des meilleures intentions assurément, mais très peu au courant des idées et des besoins du jour croyait devoir donner un avertissement solennel non seulement à ses correligionnaires mais à leurs chefs même et les informer d'avoir à ne point instituer de cours d'Histoire des Religions et surtout de ne point donner ce titre à ces leçons quelles qu'elles fussent.

L'histoire des Religions étant une invention des adversaires du christianisme et leur but étant de confondre celui-ci dans la foule des cultes humains, accepter leur titre ce serait, d'après notre auteur, conniver avec les ennemis du Christ. En outre le docte correspondant ne voulait point que l'on confiât ces leçons à des spécialistes ; il se défie de ceux-ci

et croit que le mieux est de donner un coup d'œil général à la Bossuet sur l'ensemble de toutes les croyances ; ce qu'à son avis un simple vulgarisateur est bien plus à même de faire.

Certes si la sagesse des conseils était toujours au niveau de la bonne volonté le correspondant en question en aurait la palme. Malheureusement ses avis, s'ils étaient suivis, auraient en ce cas, les résultats les plus fâcheux.

D'abord quant aux leçons elles-mêmes ses motifs ne tiennent pas un instant. L'Histoire des Religions est d'un effet très funeste à Paris et à Bruxelles parce qu'elle y est donnée, non en vue de la vérité pure et simple, mais pour appuyer les systèmes rationalistes. En soi elle n'est pas plus mauvaise que l'Histoire des systèmes philosophiques ou des sectes diverses. Loin de là, donnée selon la vérité, elle serait un puissant auxiliaire des défenseurs du christianisme. Et c'est précisément parce qu'on en abuse contre la vérité que les chrétiens doivent l'enseigner pour rétablir cette vérité défigurée.

Son titre n'est pas plus suspect en lui-même que son cadre ; il ne l'est que par l'abus qu'on en a fait.

Pour le même motif il faudrait éviter avec soin le nom d'*Histoire des systèmes philosophiques* parce qu'en apparence il ne distingue pas la vérité de l'erreur. Les mots *Histoire des Religions* n'ont rien en eux qui implique un sens défavorable.

Cela étant, non seulement il n'est point dangereux de les employer, mais il le serait extrêmement de ne point le faire.

L'opinion est répandue aujourd'hui que l'*Histoire des Religions* porte le coup de grâce au christianisme et son nom est employé comme signe suffisant de la défaite complète de l'armée des croyants.

Il en est ainsi parce que les catholiques ayant jusqu'ici fui ce terrain, ont l'air de redouter la discussion qui y est portée et de se sentir vaincus avant de combattre.

Se donner l'apparence de redouter non seulement la chose, mais le nom même ce serait confirmer cette opinion et la consacrer à jamais comme vérité.

Si au contraire nous arborons franchement le drapeau, si nous posons en face de nos adversaires exploitant les religions à leur profit, un enseignement tout semblable quant à la matière et portant le même nom, il sera évident aux yeux de tous qu'on en impose à la crédulité publique et que les chrétiens, les catholiques en particulier, n'ont rien à craindre des lumières projetées sur le monde par la nouvelle science. Un enseignement de l'Histoire des Religions donné par les catholiques c'est par lui seul la victoire gagnée et le préjugé détruit.

En suivant le conseil du docte avocat, on afficherait la peur et l'impuissance et nos plus belles leçons resteraient ce que sont aujourd'hui nos

meilleures apologies, la lecture exclusive des fidèles qui n'en ont guère besoin. Car c'est encore là une erreur et une illusion que semble partager le correspondant jurisconsulte, de croire que ce qui porte le cachet exclusivement catholique est lu par un nombre tant soit peu important de dissidents. Nous travaillons pour nous, pour maintenir une bonne partie de nos troupes et c'est tout.

Notre correspondant craignait les spécialités, parce qu'il est jurisconsulte. C'est possible ; mais malheureusement, tout en étant très fort en droit, il ne connaît pas suffisamment ce qui concerne la matière dont il parlait alors.

Pour traiter convenablement une seule des religions antiques ou orientales, pour en parler avec autorité et de manière à être écouté en dehors du monde dévoué d'avance à sa cause, le professeur doit pouvoir suivre tout ce qui se fait et s'écrit relativement à ce culte ; il doit non-seulement être au courant de l'état de la science au moment où il parle, mais il doit nécessairement être un *maître* en la matière ou bien son enseignement sera sans honneur, sans écho. Celui qui enseignera la religion égyptienne doit être égyptologue ; celui qui s'occupe de l'Assyrie, devra être assyriologue; celui qui a la Chine dans son ressort, sinologue, etc. etc. Ou bien ses leçons aboutiront uniquement à grossir le nombre des cahiers et des livres auxquels le monde savant n'accorde pas un regard.

Prétendre aujourd'hui faire une synthèse de l'Histoire des Religions alors que celles-ci sont à peine connues dans leurs grandes lignes et que tant de points y sont encore contestés, ce serait faire preuve, je dois le dire, de légèreté,ou de manque de connaissance. Le danger est ici précisément dans les vues d'ensemble qui forment un système appuyé sur des bases les plus fragiles, système que le lendemain peut détruire au grand détriment de la cause que l'on a pensé défendre de la sorte. Il n'y a que la grâce *franc-maçonnique* pour faire d'un homme un Pic de la Mirandole en cette manière. Aussi le monde savant rit de ses prétentions et de ses théories. L'intérêt seul de la libre-pensée peut fermer les yeux et les bouches et sauver l'omniscient professeur du ridicule. Or un maître catholique ne jouira pas de cette faveur.

Il est donc nécessaire pour les catholiques de s'occuper directement de l'Histoire des Religions pour employer au service de la vérité les armes qu'on a jusqu'ici tournées contre elles, mettre un terme aux préjugés, arracher aux mains ennemies une des armes les plus puissantes employées aujourd'hui contre la Religion véritable et la faire servir à sa défense.

On doit surtout bien se garder d'afficher la crainte et le doute en rejetant pour son enseignement une enseigne et un titre qui démontrent par eux-mêmes et la confiance en la bonté de sa cause et la certitude du triomphe.

Céder aux objurgations du docte jurisconsulte ce serait rendre à la religion le service le plus funeste.

En outre l'enseignement devra être donné principalement par des spécialistes et celui qui sera chargé de plusieurs branches devra être maître au moins en l'une d'elle, car c'est ainsi seulement qu'il pourra être au courant des besoins de la science, des méthodes, et des procédés de recherche. D'autres qui pourraient leur être adjoints par nécessité devront s'appuyer sur eux. Ils sentiront bientôt eux-mêmes combien il est fâcheux de ne pouvoir marcher sans appui.

On a vu tout dernièrement encore à quoi aboutit un écrivain qui met les vues générales au-dessus des connaissances spéciales. M. A. Reville, professeur au Collège de France, très érudit et plein de talent, pensait aussi qu'un hagiographe aux vues comparatives réussirait mieux qu'un sinologue. Il a fait en 780 pp. une histoire de *La Religion en Chine* dont on n'a pu dire qu'une chose, c'est que la vérité n'avait jamais été altérée d'une semblable manière. On se rapelle aussi le jugement porté sur un docte exégète qui avait cru pouvoir refuter tout le rationalisme par lui seul sans science spéciale. Voir *Miscellanées* p. 32.

Le professeur d'Histoire des Religions de Bruxelles a eu également quelques mésaventures bien connues qui ont mis, de nouveau, en plein jour, le danger auquel on s'expose quand on veut voler plus loin que ne la comporte la force de ses ailes.

Notons toutefois pour terminer ce point que la nécessité d'un enseignement de cette science ne s'impose plus de la même façon qu'il y a dix ans. Car si elle est encore en honneur dans le monde lettré elle est passablement discréditée dans le haut Olympe scientifique.

(A continuer).

Les Poètes de la foi au XIXe siècle, par l'abbé St Gamber, licencié ès-lettres, professeur de rhétorique à l'école Belsunce. Paris, 1889.

M. l'Abbé Gamber avantageusement connu déjà des lecteurs de notre revue par son beau travail sur l'édition massaliote de l'Iliade, vient de publier, sous le titre donné ci-dessus, un nouvel ouvrage très différent du premier, mais que nous devons qualifier comme un excellent livre et dont la publication est vraiment une bonne action. Rendre justice au mérite alors qu'il est insuffisamment connu et que ce mérite a été acquis au service de la foi est certainement un acte des plus louables.

Les poètes dont M. Gamber nous présente aujourd'hui les œuvres sont Turquety, Reboul, Regnier, V. de Laprade et M. Jenna. C'est avec un vrai talent et dans un style animé et attachant que M. Gamber fait ressortir toutes les qualités qui distinguent ces poètes, dont les vers ont une grandeur, une harmonie, un charme qui répond à la source d'où l'inspiration est venue à leurs auteurs.

Plus de citations, peut-être, eut encore fait plus de plaisir aux lecteurs. Mais tel qu'il est, notre livre se lit avec un sentiment d'une satisfaction, une émotion indicible et l'on a du regret de se voir sitôt à sa fin. Nous le recommandons à l'attention du monde des lettres.

C. H.

MISCELLANÉES.

SOMMAIRE : 1. Histoire des religions (*suite et fin*). — 2. La Création initiale et ce qui la suivit d'après Gén. I, 1-2. — 3. Les tombeaux polychromés en Flandre. — 4. L'exameron mosaïque. — 5. Varia. — Note.

HISTOIRE DES RELIGIONS

(Suite et fin.)

Nous arrivons à la seconde question que nous nous sommes posée : de quelle manière nous devons traiter les religions non-chrétiennes.

On est généralement tenté de les considérer uniquement comme l'œuvre de la perversité humaine et de ses passions, de l'ambition de quelque personnage avide d'autorité et de renommée ou même du démon en personne. Mais si nous devons condamner ceux qui les premiers se sont écartés sciemment de la vérité connue pour suivre les désirs de leurs passions, ou leur amour de la gloire, ceux qui ont renié le Dieu qu'ils connaissaient ou entrevoyaient comme tel, pour se faire des divinités plus commodes, ceux enfin qui les ont suivis par intérêt ou par crainte ; il en est tout autrement de leurs descendants, qui élevés dans les idées de leurs pères, n'ont plus été en état de discerner le vrai et d'y revenir.

Le Tibétain, par exemple, ou le Siamois qui n'a jamais connu que les doctrines de Bouddha, qui en suit consciencieusement les préceptes et s'impose des pratiques pénibles à la nature pour arriver à la délivrance finale à laquelle il croit, mérite-t-il une condamnation absolue ?

Si nous dénigrons généralement toutes les religions que nous tenons pour fausses, nous courrons le risque de passer pour injustes et partiaux et de faire perdre à notre enseignement le crédit qu'il mériterait d'ailleurs.

Bien des convertis pourraient dire combien il en coûte de trouver la vérité, par quelles perplexités, quelles angoisses leurs âmes ont passé avant d'avoir conquis la certitude religieuse. Nous saurions alors que la grande masse de ceux que nous condamnons mérite avant tout la pitié.

N'oublions pas non plus que pour gagner sa cause l'orateur doit avant tout paraître impartial et ne point indisposer d'avance ses auditeurs.

Il y aurait en outre dans cette conduite un inconvénient plus grand encore, qui ferait que notre tactique se tournerait contre nous.

Le sentiment religieux et les vérités naturelles sont le bien commun

de l'humanité ; l'expression de ce sentiment a des moyens nécessairement bornés dans leur nombre, moyens que la nature elle-même nous inspire et qui se retrouvent dans le christianisme ou le judaïsme comme ailleurs. Or en les condamnant dans les autres cultes il se trouve que nous condamnons le nôtre et que nous livrons nos paroles comme des armes à nos adversaires qui s'en servent pour nous combattre.

L'idée religieuse tant combattue aujourd'hui, est parfaite en elle-même. Respectons-là partout où elle se manifeste ; montrons ce qu'elle a produit de bien ; déplorons les erreurs qui sont venues s'y adjoindre ; plaignons ceux qui n'ont pu faire autre chose que de les accepter et de les suivre.

Le Brahmane par exemple qui se livre aux pratiques de la pénitence pour vaincre ses passions et se rendre capable de s'identifier à Brahma, fait une chose excellente en elle-même. Si son œuvre est viciée par des erreurs de principes et des excès dans la pratique, elle n'en est pas moins louable quant au reste.

Si nous reconnaissons ce qu'il y a de bien dans ces efforts, tout ce qui provient du dictamen de la droite raison, de la nature, on ne sera pas étonné de voir le chrétien en faire autant dans une certaine mesure et l'on ne sera plus tenté d'accuser le christianisme de plagiat ni de blâmer ses pratiques.

Reste une dernière question dont nos lecteurs apprécieront aisément l'importance et que nous formulerons ainsi : « l'insuccès de nos efforts vient-il de ce que notre apologétique n'est plus assez directe, ni violente ? »

Dans de récents écrits il y a été répondu tout affirmativement.

Si bien des âmes se sont séparées de nous c'est à les en croire par ce que nous n'avons plus assez de marteaux des hérétiques et des incroyants. Une œuvre neutre en apparence, est une œuvre inutile ou mauvaise.

Nous regrettons infiniment de ne pouvoir souscrire à ces paroles, dans leur généralité, car le contraire seul est vrai.

C'est l'application constante de ce système qui a inspiré une si grande défiance à l'égard des travaux scientifiques des catholiques.

Pour le monde extérieur les écrits apologétiques sont généralement considérés comme des œuvres de parti. C'est « Cicero pro domo » disent les plus polis ; « c'est un prêtre plaidant pour sa boutique » répètent les autres. « Dans ces œuvres de parti-pris la vérité ne peut-être ; on ne l'y cherche même pas. » Voilà l'opinion faite. Ce mot « réfuter » est devenu un terme dont on rit.

Beaucoup même, et nous en avons fait souvent l'expérience, sont dans la joie quand ils ont subi une bordée violente d'armes catholiques ; c'est leur brevet d'anti-cléricalisme. Mais il en est tout autrement quand la froide science a mis à découvert les erreurs, l'ignorance et le manque de bonne foi.

Contre elle ils n'ont plus de recours. Sous l'étreinte de cette arme impitoyable leurs prétentions s'abaissent, et leur audace fléchit.

Il y a d'ailleurs, dans les termes employés par certains auteurs, une confusion d'idée qu'il importe de signaler à cause de la gravité de ses résultats.

Un œuvre n'est pas neutre parce qu'elle n'est point de l'apologétique directe et n'en porte point l'étiquette. La vérité qui se défend elle-même pour elle-même et sans apparence de préoccupation subjective est celle qui est la mieux défendue ; l'efficacité de telles œuvres est, sans contredit, la plus puissante et la plus durable et les considérer comme neutres, c'est une erreur des plus regrettables. Il en résulte en effet que l'on porte tous ses efforts du côté où il y a le moins lieu d'espérer la réussite et que l'on ne soutient pas ce qui peut le plus contribuer au triomphe de la vérité. On écarte les moyens les plus propres à porter les convictions dans les cœurs et l'on s'attache uniquement à ceux, qui sont bons et nécessaires sans doute, mais qui ne servent principalement qu'à raffermir des convictions déjà faites. L'apologétique, ne doit point être abandonnée ; c'est évident. La race des Tertullien, des Cyprien et des Lactance ne doit point périr. Mais à coté d'eux il faut aujourd'hui des défenseurs de la vérité qui suivent une ligne de conduite différente et répondent d'une autre manière aux exigences du temps, à ses besoins les plus étendus et les plus impérieux. Il faut des hommes qui acquièrent d'abord l'autorité nécessaire sur les esprits en se montrant maîtres des sciences profanes et qui forcent l'adhésion des intelligences droites et sincères, en paraissant défendre uniquement la vérité pour elle-même, ne cherchant que la vérité et point autre chose.

Puissent ces courtes réflexions convaincre ceux que la chose concerne et qui sont appelés à jouer un rôle dans ces luttes suprêmes.

LA CRÉATION INITIALE

ET CE QUI LA SUIVIT D'APRÈS GÉN. I, 1-2.

Remarques préliminaires.

L'opinion la plus en vogue de nos jours concernant l'origine de l'univers est, qu'il a été créé par Dieu à l'état chaotique. A la suite de Laplace, on suppose à l'origine une immense nébuleuse, de laquelle

serait sortie l'innombrable multitude de corps célestes, dont l'ensemble forme l'univers.

L'hypothèse de Laplace est-elle, en tant que censée représenter l'origine de l'univers créé, en accord avec le récit de la Génèse I, 1-2, ou bien faut-il modifier l'énoncé de cette hypothèse pour pouvoir la faire harmoniser avec le récit génésiaque ?

Il veut nous sembler que ce récit implique la création des « cieux » et de « la terre » non pas à l'état chaotique, mais dans un état de complète organisation initiale. Comme tel, le récit Gén. I, 1 est inconciliable avec l'hypothèse en question.

Par contre celle-ci parait pouvoir se concilier parfaitement avec le contenu du V. 2, lequel, à notre avis, décrit, au moins en ce qui concerne « la terre », un état chaotique du genre de celui que suppose l'hypothèse de Laplace.

Bien que dans le V. 2 il ne soit fait mention que de la « terre » seule, ce même état chaotique semble pouvoir être étendu ultérieurement à l'univers sidéral tout entier.

C'est ce que parait insinuer le récit hexamérique lui-même VV. 14-18 quand il ne place l'apparition du soleil, de la lune et des étoiles qu'après l'organisation partielle de notre planète, se rapprochant déjà de l'état de séjour habitable pour les animaux et pour l'homme. Or, selon M. Faye, notre planète serait plus vieille que le soleil (1). Nous pouvons inférer de là que le système, auquel elle appartient, s'est trouvé lui aussi tout entier, à l'origine, dans des conditions d'existence semblables à celles, où se trouvait notre planète, avant sa réorganisation, c.-à-d. à l'état chaotique.

Nous admettons donc que l'hypothèse de Laplace, concernant l'origine de l'univers, peut être concilié avec le récit génésiaque, non pas, il est vrai, avec le contenu du V. 1, mais bien avec celui du V. 2.

La grande nébuleuse, d'où serait sorti notre univers actuel, ne représente donc pas l'état de la création primordial, mais l'état de bouleversement et de dislocation, qui succéda à l'état primordial de l'univers, dont la reconstitution fit l'objet de l'œuvre hexamérique.

Dans l'étude qui suit nous essayerons d'établir d'abord que Génèse I, indique la création initiale des « cieux » et de la « terre » à l'état de parfaite organisation et non pas à l'état chaotique ou de pure nébuleuse, et ensuite que le V. 2 énonce une catastrophe, qui bouleversa la terre, déjà antérieurement organisée, et en même temps aussi les cieux, primitivement créés avec elle à l'état de corps célestes parfaitement organisés.

(1) Voir son livre sur l'origine du monde.

Nous essayerons d'établir également, que le monde angélique a été créé simultanément avec l'univers matériel primordial au commencement du temps, et que, d'après Gén. I, 2, la désorganisation postérieure de ce dernier a été le fait des Anges déchus.

I.

Examen exégétique de Genèse I, 1.

Le premier verset de la Génèse peut être traduit de l'hébreu comme suit : « Au commencement Elohim créa les cieux et la terre. »

En entendant cette énonciation, la pensée du lecteur se porte d'emblée vers les orbes célestes ou l'univers sidéral ainsi que vers notre terre tels qu'ils tombent sous l'appréhension de nos sens et de notre intelligence. Rien dans cette énonciation ne nous suggère l'idée d'un état chaotique. Pour pouvoir l'y découvrir, il faut commencer par l'y mettre.

Nulle part dans toute l'Ecriture sainte l'expression hébraïque « hash Shamaïm », qui signifie « les cieux » et l'expression hébraïque « haarets », qui signifie « la terre » ne se rencontrent dans un autre sens littéral propre que dans celui de « cieux » et de « terre » organisés. C'est ce qu'attestent les formules bibliques suivantes Exod. XX, II, Ps. CLXVI, 6 (Vulg. Ps. 145) cf. Act. IV, 24 ; XIV, 14 ; XVII, 24 ; Jo. I, 3.

Moïse est donc censé énoncer dans le premier verset de la Génèse que, « au commencement » (du temps), Elohim, le Dieu tout-puissant, créa (bârâ) c.-à-d. tira du néant tous les orbes célestes y compris la terre, tels que se les représentait son peuple sous les dénominations de « cieux » et de « terre », c.-à-d. comme pleinement organisés et non pas à l'état chaotique.

Quant à dire que, dans le langage biblique, l'énonciation « les cieux et la terre » désigne la création matérielle tout entière, c'est là enfoncer une porte ouverte, mais cela n'avance guère la solution de la question à résoudre. Toute la question est de savoir, s'il se rencontre dans toute la Bible un seul passage où la dite énonciation, servant à désigner l'univers tout entier, le désigne autrement que tel que nous le connaissons et le concevons, c.-à-d. à l'état d'organisation et non pas à l'état chaotique.

Pour ce qui concerne la condition originelle des « cieux » et de « la terre » à leur sortie des mains de leur créateur, nous avons dans le passage d'Isaïe XLV, 18 un témoignage concluant pour établir, qu'ils n'ont pas été créés à l'état chaotique. Nous lisons là : « Voici ce que dit le Seigneur, qui a créé les cieux, le Dieu qui a formé la terre et qui l'a faite, et qui l'a consolidée : il ne l'a pas créé Tohou, il l'a formée pour pouvoir être habitée. »

Dans ce passage le prophète parle et de la création des cieux et aussi

de la création de la terre. Il affirme formellement, que Dieu n'a pas créé celle-ci à l'état de tohou. Or, c'est sur l'expression « tohou wa-bohou » de Gén. I, 2 que s'appuient nos adversaires pour affirmer l'état chaotique initial de la terre.

Tout en affirmant que la terre n'a pas été créée « tohou » par Dieu, c.-à-d. à l'état chaotique, le prophète ajoute pour rendre son sentiment plus clair encore, que Dieu l'a formée de façon à pouvoir être habitée. Le second membre est, en effet, manifestement explicatif du premier.

Que telle est effectivement la pensée de l'écrivain sacré, cela résulte clairement du contexte tout entier du présent passage.

Remarquons, en effet, que, après avoir mentionné la création des « cieux », il s'exprime aussitôt, au sujet de la « terre », en ces termes : « le Dieu qui a formé la terre et qui l'a faite, qui l'a consolidée. » Ce n'est, qu'après avoir décrit ainsi préalablement la terre comme constituée par Dieu en état de formation parfaite, qu'il déclare, en guise d'une conclusion déduite de ce qu'il vient d'énoncer au sujet de la terre, que Dieu ne l'a pas créée « tohou ». Finalement il ajoute, afin de rendre impossible toute méprise concernant sa pensée relativement à la condition originelle de la terre, que Dieu a formé la terre de façon à être habitable.

Dans le passage en question Isaïe a manifestement devant les yeux Génèse I, 1-2. Son « tohou » vise celui du V. 2. Il insinue clairement qu'il connait un état de « tohou », dans lequel s'est trouvé jadis la terre. Mais il déclare formellement, que cet état de « tohou » de la terre ne fut pas le fait de son créateur. Non, celui-ci n'a pas créé la terre « tohou. » Bien au contraire : Dieu l'a formée de manière à être habitable ; cela résulte, veut-il dire, de la façon même que, selon lui, Dieu a fait la terre.

Il faut, me semble-t-il, fermer obstinément les yeux à l'évidence même pour ne pas voir affirmé dans le passage d'Isaïe ce que nous en déduisons.

L'examen, auquel nous avons soumis le contenu du premier verset de la Genèse, nous autorise, croyons-nous, d'affirmer, que la création, y mentionnée, des « cieux » et de la « terre », c.-à-d. de l'univers matériel tout entier, n'a pas été une création des cieux et de la terre à l'état chaotique, mais une création de prime-abord complète et parfaite.

L'hypothèse de Laplace, en tant que prenant son point de départ d'un état chaotique initial ou d'une nébuleuse primitive, n'est pas, comme nous l'avons déjà dit. conciliable avec le contenu du début de la Génèse.

Voyons maintenant si le V. 2 ne connait pas un état de l'univers postérieur à son état initial d'organisation et correspondant à celui que suppose l'hypothèse de Laplace.

Nous croyons que le contenu du V. 2 de la Genèse nous met effectivement en présence d'un tel état de choses.

Passons donc à l'examen du contenu de ce V. 2.

II.

Examen exégétique du contenu de Genèse I, 2.

Le verset deuxième de la Génèse peut être traduit sur l'hébreu comme suit : « Mais la terre fut tohou wa-bohou et l'obscurité sur la face de l'abîme et l'Esprit d'Elohim incubant sur la face des eaux ».

La particule *waw*, par laquelle s'ouvre le V. 2, a un sens adversatif vis à vis du précédent verset. Elle sert à introduire le récit d'un état de choses, qui modifia complètement celui énoncé dans le V. 1, au moins en ce qui concerne la terre dont il est fait mention expresse. Nous la traduisons pour ce motif par « mais ».

Cependant nous voyons par la suite du récit génésiaque (VV. 14-18) que l'organisation, dont il est question dans ce récit, ne concerne pas la terre seule, mais qu'elle s'étend ultérieurement au soleil, à la lune et aux astres, désignés V. 1 sous la dénomination « les Cieux ». D'où il appert que « les Cieux » subirent eux également, tout aussi bien que « la terre » une déchéance de leur antérieur état d'organisation, et que le V. 2 confirme dès son début l'explication par nous donnée du V. 1 à la suite d'Isaïe.

Mais poursuivons notre examen du texte. Le verbe auxiliaire « haj'thah » implique dans le contexte du V. 2 une certaine nuance de passage d'un état antérieur à un autre, quelque chose de plus qu'un simple imparfait. C'est ce qu'a senti aussi et reconnu Fr. Delitzsch. (1) Nous avons cru pouvoir exprimer cette nuance en traduisant ce verbe par le parfait « fut ». Mais c'est surtout du véritable sens à attribuer à l'expression « tohou wa-bohou » que dépend l'intelligence de tout le verset. Nous allons donc essayer d'en établir le sens au moyen du contexte et d'un autre passage biblique, où elle réapparait encore une fois.

De nos jours les interprètes se contentent communément de voir dans cette expression l'énonciation de l'état initial informe ou, comme ils disent, chaotique de la terre. Cet état correspondrait à l'état nébuleux de l'hypothèse de Laplace.

Mais nous avons déjà prouvé, que tel n'a pas été l'état originel de notre planète. Néanmoins, nous accordons volontiers, qu'un état semblable, mais postérieur à sa première formation, est indiqué pour la terre par l'expression « tohou wa-bohou ». Seulement nous pensons que cette explication n'épuise ni ne reproduit tout le contenu réel de cette énonciation.

Voyons donc si, de même qu'Isaïe nous fournit la clé de l'intelligence

(1) Die Genesis, 2te Ausgabe, p. 82.

du V. 1, ainsi Jérémie, chez qui nous retrouvons Ch. IV, 23 l'expression « tohou wa-bohou », ne nous fournit pas la clé de l'intelligence du V. 2.

Examinons donc soigneusement quel est, d'après le contexte, le véritable sens de cette expression chez Jérémie.

Dans le passage ici en question (IV. 23-26) ce prophète a devant les yeux le tableau de la catastrophe finale ou de la destruction de la forme actuelle de la terre et des cieux.

Voici comment il s'exprime V. 23 : « J'ai regardé la terre, et tiens, tohou wa bohou, et vers les cieux, et leur lumière n'était plus ».

Inutile, je pense, d'appeler l'attention du lecteur sur l'exacte correspondance des données de ce texte relativement à « la terre » avec celles de Gén. I, 2 et de ses données relativement aux « cieux », avec celles impliquées dans Gén. I, 14 svv. au sujet des luminaires célestes.

Voyons plutôt de quelle façon le prophète commente lui-même dans les versets suivants le « tohou wa-bohou » du V. 23.

Voici, traduits sur le texte hébreu, les termes de sa description : V. 24. « Je regardai les montagnes, et tiens, elles tremblaient, et toutes les collines chancelaient violemment.

V. 25. Je regardai, et tiens, il n'y avait plus d'homme ; et tous les oiseaux du ciel s'étaient envolés.

V. 26. Je regardai, et tiens, la terre fertile était le désert, et toutes ses villes étaient mises en pièces devant la face de Jahweh, devant la face de son incandescent courroux ».

Il résulte clairement du contenu des VV. 24-26 que le « tohou wabohu » de la terre, énoncé V. 23 comme le résumé de la description subséquente, implique un acte de dévastation attribué V. 27 à Jahweh par lequel toute l'organisation antérieure de la terre fut détruite. Par cet acte de Jahweh la terre est devenue inhabitable pour l'homme, contrairement à ce qu'elle était selon Isaïe XLV, 18 après sa création. C'est ce que Jérémie nous révèle quand il dit, qu'il n'y avait plus d'homme à voir sur la terre. Pareillement, et par ce même acte, « les cieux » sont mis dans un état tel, qu'ils sont privés de lumière et que les oiseaux du ciel en ont disparu.

Il résulte donc de ce qui précède que le sens du V. 23 chez Jérémie est celui-ci : « Je regardai la terre, et tiens, elle était bouleversée et détruite » (tohou wa-bohou), bien entendu sous le rapport de sa précédente organisation.

Ce passage de Jérémie nous révèle en outre, que l'expression « tohou wa-bahou », empruntée par lui à Gén. I, 2, doit être entendue dans le sens d'un bouleversement de la terre, qui entraîna la destruction de son antérieure organisation. C'est là une nouvelle preuve, que « la terre », et pareillement aussi « les cieux » ont été créés originellement par Dieu

dans un état de complète organisation, conformément à ce que nous lisons chez Isaïe XLV, 18.

Remarquons que, de même que Jérémie explique dans les VV. 24-26 ce qu'il entend par le « tohou wa-bohou » du V. 23, ainsi la Genèse explique dans la seconde partie du V. 2 cette même énonciation par elle employée dans la première partie de verset.

« La terre » et « les cieux », liés inséparablement ensemble, ainsi qu'il résulte de Gén. I, 1-2 rapprochée de Gén. I, 14 svv. apparaissent V. 2 transformés en « t'hom », c.-à-d. en un océan bouillonnant, dans lequel tourbillonnent pêle-mêle les éléments désagrégés des cieux et de la terre.

Nous voici donc mis en présence d'un état chaotique tel que le suppose à l'origine, tout au moins pour notre système solaire, la théorie de Laplace. L'Océan biblique de Gén. I, 2 est censé représenter la grande nébuleuse initiale, base ou source de tout notre système solaire actuel, de laquelle doivent sortir réorganisés et notre planète, et le soleil et la lune et les astres. C'est à ce spectacle que nous fait assister le récit de l'œuvre des VI jours, mais sans parler le langage scientifique, qui n'est pas le langage propre de la Bible.

Ce n'est pas encore ici le lieu de nous expliquer au sujet de la cause du bouleversement de l'organisation originelle de la terre et des cieux. Avant de pouvoir justifier notre opinion à cet égard, il nous faudra procéder préalablement à un ultérieur examen du récit génésiaque.

Il nous suffit pour le moment d'avoir établi, ainsi que nous croyons l'avoir fait dans ce qui précède, 1° que les cieux et la terre ont été créés dans un état de parfaite organisation, et 2° qu'ils ont subi depuis un bouleversement, qui entraîna la destruction de leur antérieure organisation, et nécessita leur réorganisation. Celle-ci fut l'objet de l'œuvre hexamérique ou de l'œuvre des VI jours génésiaques.

D'après ce qui précède nous pouvons légitimement traduire le passage Gén. I, 1-2ª comme suit : V. 1 « Au commencement Elohim créa les cieux et la terre » (organisés). V. 2ª « Mais la terre fut bouleversée et désorganisée... »

Cette traduction ainsi que le sens qui en résulte me semblent philologiquement et exégétiquement inattaquables.

Compris dans le sens que nous lui attribuons le V. 2ª se laisse facilement concilier avec l'hypothèse de Laplace au sujet de l'état dans lequel se seraient trouvés notre planète et tout notre système solaire avant leur constitution dans leur état actuel.

Inutile, je pense, d'ajouter que, selon notre interprétation du début de la Génèse, les formations géologiques et paléontologiques de notre planète doivent être rapportées à l'époque de sa réorganisation au moyen

de l'œuvre divine hexamérique, postérieure celle-ci au bouleversement et à la désorganisation subis par la terre et les cieux primordiaux.

Dès lors tombe d'elle-même l'objection soulevée à bon droit contre l'interprétation de Buckland, du Card. Wiseman, de Kuztz et autres défenseurs de la création à l'état de complète organisation des cieux et de la terre primordiaux.

Mais poursuivons l'étude du V. 2. Nous pouvons traduire la seconde partie de ce verset, d'après l'hébreu, comme suit : V. 2[b] « et l'Obscurité (fut) sur la face de l'abîme et l'Esprit d'Elohim incubant sur la face des eaux. »

Le premier membre de la phrase nous met en présence d'un abîme ou d'un océan sui generis formé par la terre et les cieux primordiaux, dont la première partie de ce verset nous révélait tantôt le bouleversement et la désagrégation. Dans cet océan flottaient et tourbillonnaient pèle-mèle leurs éléments désagrégés, de la future réassociation desquels sortiront, grâce à la divine œuvre hexamérique, une terre nouvelle et de nouveaux cieux.

Telle est également, dans l'hypothèse de Laplace, la grande nébuleuse, de laquelle naissent et notre planète et notre système solaire tout entier.

L'océan en question, dans lequel bouillonnent et s'entrechoquent les éléments des cieux et de la terre désagrégés, est couvert, d'après V. 2[b], par l'obscurité.

Obscure est également à son début la nébuleuse de Laplace. Mais voilà que « sur la face des eaux, » c.-à-d. au-dessus de la masse fluide, en laquelle ont été résous la terre et les cieux primordiaux, apparaît, les incubant, « l'Esprit d'Elohim, » ou l'Esprit de Dieu. Nous disons : l'Esprit de Dieu. C'est que, en effet, il ne saurait pas être question ici de « vent, » ainsi que l'observent très justement Knobel, Keil et autres, à cause du verbe régi par l'expression « esprit de Dieu, » car le verbe « incuber » implique un acte exclusivement propre à un être vivant. D'ailleurs on n'a qu'à consulter le Lexicon de Gesenius pour se trouver aussitôt convaincu, que l'expression « Rouach Elohim » est consacrée par la Bible pour désigner l'Esprit de Dieu.

Cette signification est ultérieurement garantie et par la tradition Juive, représentée par les 2 Targumim du pseudo-Jonathan, qui rendent cette expression par « l'Esprit des amours » et aussi par la tradition chrétienne exprimée par S[t]. Ambroise en ces termes : « D'accord avec le sentiment des saints et des fidèles nous entendons ici l'Esprit S[t] » (1)

Tel est également le sens de cette expression Gén. VI, 3 Ps. XXXIII, 6 ; Job XXVI, 13 ; Isaïe XXXIV, 16 ; Sag. I, 7.

(1) S[t] Ambros. in Hexam. Hom. II, n° 6. Voici les propres termes du S[t] Docteur : « Nos tamen, cum sanctorum et fidelium sententia congruentes, spiritum sanctum accipimus. »

Cette incubation de la masse fluide par l'Esprit du Tout-puissant, le créateur des cieux et de la terre primordiaux, présage l'imminente réassociation des éléments, qui la composent, et partant la prochaine réorganisation des cieux et de la terre encore désagrégés à ce moment-là.

Ainsi qu'il appert du V. 3, cette réorganisation eût pour point de départ la production de la lumière, destinée à refouler l'obscurité, qui avait couvert jusqu'alors l'océan bouillonnant. Ce n'était pas encore là la lumière diurne. Celle-ci n'apparut qu'avec l'astre du jour. Or l'apparition de ce dernier est rapportée V. 14 au IVe jour génésiaque.

C'était une lumière jaillissant des actions chimiques effectuées sous l'incubation de l'Esprit de Dieu de la masse fluide de l'abîme, jusqu'alors ténébreux.

La divine œuvre hexamérique de la reconstitution des Cieux et de la terre, est maintenant inaugurée.

Elle ira désormais se développant toujours davantage.

C'est ce que nous révèle la suite du récit génésiaque.

Celui-ci, en effet, nous fait assister, immédiatement après la production de la lumière, à la formation du firmament et des mers, ainsi qu'à l'émersion de l'aride ou de la terre, et ensuite à l'apparition des célestes luminaires et de notre système solaire tout entier. La terre se couvre de végétation, les mers s'emplissent de monstres marins, l'air d'oiseaux, puis la terre de toute espèce d'animaux. Enfin l'homme, le dernier venu de tous, apparait sur la terre déjà entièrement organisée de façon à pouvoir lui procurer un agréable séjour.

Maintenant est arrivé pour nous le moment de montrer par qui a été produit le bouleversement des cieux et de la terre primordiaux. Nous essayerons de résoudre ce problème dans le § suivant.

(A continuer) FL. DE MOOR.

LES TOMBEAUX POLYCHROMÉS EN FLANDRE.

Chacun le sait, la Flandre est par excellence le pays de l'art, et l'on pourrait dire que sa population tout entière est née artiste. Dès le XIIIe et le XIVe siècle, l'école flamande avait une réputation méritée ; ses artistes étaient recherchés et appelés sur tous les points de la France, de l'Allemagne et même de l'Italie. Ils aimaient du reste à parcourir pour leur propre compte les contrées les plus lointaines ; tel l'architecte Villard de Honnecourt, qui nous a laissé de ses voyages, un album de croquis si curieux ; il visita la Hongrie et semble y avoir fait un long séjour.

De ce commerce avec l'extérieur, de ces relations multiples, naquit un art parfait qui sut s'assimiler les meilleures méthodes et perfectionner

les procédés les plus propres à exprimer leur idée. Mais parmi tous les arts, la peinture était cultivée de préférence et valait à de nombreux artistes les plus grands succès. La corporation des peintres de Gand avait reçu avant 1410, 131 maîtres (1), et publiait dès 1338 des statuts qui exigent de ses membres l'emploi de matières assurant à leurs œuvres une longue durée, oserait-on en exiger autant de nos artistes modernes, dont les œuvres ont bientôt disparu dans une brume de bitume ?

Les peintres de Bruges formaient également une corporation ; leurs statuts ne datent que du milieu du XVe siècle, mais un document les montre assistant en 1398 à la procession du Saint-Sang (2). En 1450, ils élevèrent une chapelle sous le vocable de saint Luc et de saint Eloi, et la remplirent d'œuvres d'art ; on y exposait, par exemple, le jour de la fête de saint Luc, un tableau peint par Van Eyck, que l'on croit être le portrait de sa femme. Ce tableau est attaché avec une chaîne et des cadenas, de crainte qu'il ne soit volé, nous dit un ancien auteur.

La peinture décorative, à fresque ou à la détrempe, appliquée aux édifices religieux ou civils, était très répandue en Flandre ; ce n'est pourtant point là le seul emploi qu'on en faisait.

Dans une brochure fort intéressante, M. l'abbé Van den Gheyn, nous fait connaître les fouilles récentes qu'il a pratiquées dans plusieurs églises et cimetières des environs de Bruges, et les curieuses peintures qu'il a découvertes dans plusieurs tombeaux. « Tout autre est le but des peintures dont nous allons parler, dit le savant archéologue. C'est bien une polychromie qu'on doit nous donner le droit de nommer *funéraire* et *souterraine*. Elle échappe complètement à l'œil des vivants, et ne s'adresse qu'aux morts, dont elle décore la couche funèbre ».

Cet usage d'orner à l'intérieur les tombeaux est tout local, puisqu'il ne s'étend que dans un petit rayon autour de Bruges ; cependant il s'est longtemps perpétué. Ses premières manifestations ne remontent pas au delà de l'époque ogivale, et disparaissent avec elle. On avait cru d'abord qu'il s'était éteint au moment où s'élevèrent au-dessus des caveaux les premiers monuments funéraires, mais cette hypothèse est aujourd'hui démentie par de récentes découvertes.

Quelle est l'origine de cette coutume ? On ne l'a pas encore découverte. Est-ce l'amour de l'art ; un pieux sentiment de respect pour la dépouille mortelle des ancêtres ; une imitation de certains usages orientaux, rapportés par quelque croisé de la région ou par quelqu'un de ces hardis voyageurs, qui aura poussé plus loin que Villard de Honnecourt le but de ses périgrinations ? Nul ne saurait le dire ; mais il parait certain que l'un des caveaux découverts remonte au XIIIe siècle, à cette époque de ferveur religieuse qui porte nos aïeux vers les Lieux saints.

(1) *Histoire de l'Art*, par l'abbé Dehaisne, p. 139.

(2) L'abbé Dehaisne, op. c., p. 145.

Au XVIIe siècle, on se rappelait encore les caveaux polychromés ; depuis on en avait perdu jusqu'au souvenir, et lorsque, le 3 août 1845, des fouilles faites à Harlebeke, sans doute pour un tout autre motif, les mirent à jour de nouveau, ce fut un étonnement général.

Les caveaux sont construits en briques, dont l'usage se répandit en Flandre dès le commencement du XIIIe siècle. Les parois en sont recouvertes à l'intérieur, tantôt d'une mince couche de mortier, tantôt d'un badigeon grossier, formé d'un ciment où la chaux et le sable se mêlent à parties égales. La plupart du temps les parois gardent le ton gris-jaune du ciment, mais d'autres, comme celles d'Harlebeke, sont peintes en bleu pâle.

Sur ces maçonneries ainsi préparées, l'artiste peignait ses sujets, et parsemait les espaces vides de croix, de fleurs et de feuilles.

La croix latine est la plus répandue ; mais avec le temps elle se complique et se modifie de mille manières. « Quelques-unes de ces croix sont trilobées, d'autres fleurdelisées, d'autres enfin portent dans les angles des rayons. La croix de saint André est d'un usage moins fréquent. La disposition varie à l'infini ; tantôt les sujets latéraux se trouvent placés entre deux grandes croix, autour desquelles on en a disposé d'autres, mais de plus petite dimension ; tantôt les croix entourent le sujet principal et lui servent pour ainsi dire d'encadrement. Ailleurs, au cimetière de Sainte-Croix lez-Bruges, la croix droite alterne avec la croix dite de saint André... Ces croix étaient peintes en vermillon ou en ocre rouge ; c'était cette même teinte que l'on donnait aux fleurs, c'est-à-dire trèfles ou quintefeuilles, parsemés sur les murs du caveau. On employait encore le bleu. »

L'usage des armoiries dans la décoration des parois latérales est peu fréquent ; M. l'abbé Van den Gheyn n'en cite que trois exemples, l'un à saint André près Bruges ; l'autre à Commines (1443), et le troisième dans l'ancienne chapelle des peintres, à Bruges.

Jusqu'ici nous n'avons parlé que des ornements ; un mot des sujets. « Ce sont des peintures à fresque, et plus tard des gravures sur bois coloriées en détrempe. Celles-ci étaient fixées au mur au moyen d'un enduit, indentifié bientôt avec le papier lui-même. » C'est ce dernier mode de décoration que l'on a constaté à la cathédrale de Saint-Sauveur, à Bruges, lorsqu'au mois d'août 1841, on y ouvrit trois tombes.

Les sujets sont ordinairement au nombre de quatre, un sur chaque paroi du caveau ; leur disposition ne varie guère. A la tête, le calvaire avec la sainte Vierge et saint Jean ; au pied, la Vierge, presque toujours assise, avec l'Enfant Jésus sur ses genoux ou debout sur le siège ; dans un des caveaux l'Enfant est représenté nu, fait assez rare qui mérite d'être signalé. Le siège est souvent orné de deux chandeliers peints en jaune ou simplement indiqués par un trait noir et surmontés d'un cierge allumé.

Les sujets des parois latérales offrent plus de variété : à Harlebeke, on voyait saint Pierre tenant une clef levée, et saint Paul portant d'une main un livre et de l'autre un glaive. A Saint-André, c'est le patron de l'endroit ; mais les artistes ont une prédilection pour les anges, ils en mettent ordinairement un sur chaque face. « Leur costume, leur pose, leur fonction, méritent d'être étudiés en détail. Ils sont ailés ; la plupart ont la navette de la main gauche, et encensent de la droite vers la tête du tombeau, Parfois l'encensoir dépasse le plan du sujet, et nous avons alors pu remarquer qu'il avait été peint d'abord sur un morceau de papier, et ensuite collé au mur. Mais telle n'est pas l'unique fonction des anges ; il y en a, comme à Sainte-Croix, par exemple, qui jouent d'un instrument... Les anges revêtent tantôt la chape, tantôt la dalmatique ; il arrive même qu'ils n'ont qu'une simple robe, retenue autour des reins par une corde, et qui retombe en longs plis jusqu'aux pieds. »

Dans l'un des caveaux, un ange tient d'une main une verge et place l'autre sur la corde qui lui sert de ceinture ; les cheveux sont bouclés et retenus au moyen d'un cercle de couleur rouge surmonté d'une croix : c'est l'ange de la mort. Ailleurs, l'ange est agenouillé et encense.

Ces sujets, dans le plus ancien monument publié par M. l'abbé Van den Gheyn, n'ont pas de bordures ; plus tard, à mesure que le fond se couvre de croix et de fleurs, le sujet est encadré par quelques-uns de ces ornements ; puis, à la fin du XVe siècle, le fond se déchargeant, le cadre n'est plus formé que par une grosse ligne d'ocre rouge. Ne pourrait-on pas rapporter ces trois modes de décoration aux trois époques de l'architecture ogivale ?

Avec le temps, les figures elles-mêmes disparaissent. Un caveau daté de 1553 ne porte plus sur ses parois que quatre soleils d'or, dont le centre est occupé par le monogramme du Christ ; deux croix rouges fleurdelisées remplissent les vides des parois latérales. C'est la décadence d'une coutume touchante que la Renaissance a emportée avec bien d'autres.

La nature même de ses monuments était un obstacle à leur conservation. Mais le souvenir n'en périra pas, grâce aux soins que le savant auteur des *Caveaux polychromés* a mis à faire reproduire les plus intéressantes de ces peintures dans sept lithographies coloriées. En le consultant, le lecteur pourra se rendra plus exactement compte de la valeur artistique de ces œuvres naïves et de leur haut intérêt.

(*Notes d'art et d'Archéologie*). G. DE WITASSE.

L'HEXAMERON MOSAÏQUE

Notre articulet de la livraison de Juin, n'a point eu, à mon grand regret, l'assentiment du R. P. Corluy. Bien plus, se croyant désigné comme « un auteur distingué et savant mais n'ayant point de connaissance spéciale en géologie » il s'en est ému au point de sortir de son caractère et de me répondre non point par des arguments, mais par de ces qualifications insolites qui ne seraient pas permises, je m'en suis assuré, par la rédaction des Miscellanées, et qui, du reste, ne nuisent qu'à ceux qui les emploient.

Le savant religieux a eu doublement tort, qu'il me permette de le lui dire, et quant au fond de la question, car mon article était parfaitement juste, et quant à la cause de son mécontentement car bien loin de penser à lui en employant une qualification — dont je serais très flatté, pour ma part, s'il voulait bien me l'appliquer — je ne savais pas même quelle était son opinion en cette matière. Je ne l'avais donc visé ni de près ni de loin.

Quant au reste, je me suis borné à dire quelques vérités très simples et nécessaires à rappeler. Si pour cela seul on est exposé à des procédés de cette espèce, la discussion deviendra une bien triste chose et si je le prenais sur le même ton, nous irions loin.

Chose étrange ! le R. P. Corluy si sévère en ce cas, trouve très courtois que l'on défigure les pensées et les paroles d'autrui ainsi que toutes ces aimables choses qui ont été dites précédemment, comme on a pu le voir au Muséon, 1885, etc.

Il se montre ici plein de sollicitude pour mon honorable contradicteur. C'est très beau de sa part, mais qu'il n'en ait aucun souci. J'ai une grande estime pour M. Van de Putte et ce n'est pas une chiquenande vengeresse qui altérera ces sentiments.

Le R. P. Corluy croit qu'il faut enseigner une matière pour en parler avec quelque connaissance et que cela suffit. L'expérience n'a point jusqu'ici justifié cette manière de voir.

C. DE FRANCKENTHAL.

Le nombre des théologiens protestants dits orthodoxes qui conservent encore le respect de l'enseignement traditionnel relativement à l'historique des livres bibliques devient de plus en plus rare. Fr. Delitzch lui même, dans l'introduction de son nouveau commentaire sur la Genèse et surtout dans la traduction anglaise de ce livre, accentue plus fortement que jamais son mouvement vers l'école des Welhausen et des Kuenen. Il

accorde bien encore que le pentateuque a eu sa première origine au temps de Moïse, mais ne veut plus voir dans sa composition actuelle qu'un résumé accomodatif de documents de dates et d'espèces très différentes que la critique peut distinguer et séparer avec quelque certitude et dont la rédaction s'est faite après le retour de la captivité ; son analyse est, en somme, celle du représentant principal de l'école, du trop fameux Welhausen. Il va plus loin encore, et proclame que la vérité historique de la Genèse est radicalement incompatible avec les théories scientifiques acceptées partout aujourd'hui etc. etc.

Il fut un temps où l'on disait que les protestants orthodoxes défendaient la Bible pour nous. Ce temps est loin et l'on sent de plus en plus la nécessité de nous défendre seuls et par nous-mêmes. On ne s'étonnera donc pas que les premiers travaux de M. le Dr. Van Hoonacker sur les premiers chapitres du Deuteronome aient été très remarqués dans le monde des études bibliques et aient obtenu l'assentiment général.

Il vient de paraître à Londres (Hodder and Houghton) un nouvel ouvrage sur le *diatessaron* de Tatien avec traduction anglaise et introduction. Ce que nous y signalerons surtout c'est la haute estime dont jouit l'édition arabe éditée et traduite par le P. Ciasca dont l'Academy même reconnaît le haut mérite. « C'est l'usage fait par l'auteur de la traduction de P. Ciasca, y est-il dit, qui donne à cet ouvrage la valeur spéciale comme contribution à la connaissance de Tatien ».

Le Prof. Harnack vient de publier une nouvelle édition avec commentaire du texte des Actes des SS. Carpus, Papylus et Agathonice qui moururent martyrs sous Decius ou même peut-être sous Antonin le Pieux. Ce texte contient, des Évangiles de St. Mathieu, St. Luc et St. Jean, des citations très importantes pour l'histoire évangélique. Il est regrettable que nous ne devions point cela à un savant catholique.

C. H.

Note. La rédaction des Miscellanées comptait donner dès ce numéro, une plus grande extension à cette partie de la Revue. Mais comme cette fois le contenu du *Muséon* s'adresse presqu'en entier à la généralité des lecteurs instruits, la chose n'a pas été jugée nécessaire.

MISCELLANÉES.

SOMMAIRE : 1. Le récit Génésiaque (FL. DEMOOR). — 2. Les relations entre le S[t]. Siège et l'Italie. — 3. Bibliographie. — 4. L'École des Hautes Études de Paris.

LE RÉCIT GÉNÉSIAQUE
GÉNÈSE I, 1 — II, 4.

I.

LES ATTAQUES DE L'INCRÉDULITÉ MODERNE CONTRE LE RÉCIT GÉNÉSIAQUE.

Les découvertes géologiques et paléontologiques modernes nous révèlent qu'il a fallu à notre planète bien des siècles pour passer de son état chaotique initial à l'état de lieu habitable pour les animaux et l'homme. Ces découvertes, dont les résultats paraissent définitivement acquis, semblèrent de prime abord aux incroyants une arme infaillible pour mettre en pièces toute religion révélée basée sur la Bible.

Les adversaires de l'intervention divine dans les choses de ce monde se vantaient d'en avoir fini avec la Bible, capables qu'ils se prétendaient être d'en démontrer l'absurdité et la fausseté dès sa première page.

Moïse y proclame, en effet, disaient-ils, que la soi-disant œuvre de la création de notre globe avec tout ce qu'il renferme a été accomplie dans l'espace de 6 jours. Mais voilà que, ajoutent-ils, la vérité scientifique élève maintenant, du fond des entrailles de la terre, sa toute-puissante voix pour crier à Moïse, qu'il en a menti, que la terre, loin d'avoir été produite avec tout ce qu'elle renferme dans l'espace de 6 jours de 24 heures, a été en travail de formation et de production des êtres, qu'elle contient, pendant de longues séries de siècles avant d'arriver à être ce qu'elle est et ce qu'elle était déjà à la première apparition de l'homme sur sa face. Ce chant de triomphe de l'incrédulité est plus bruyant que fondé. L'antilogie, par elle proclamée, n'existe que dans des imaginations à préjugé et nullement entre le récit biblique incriminé et les résultats des découvertes scientifiques modernes.

Cette fois encore la Bible sort triomphante de la lutte. Elle crie à ses

adversaires : Essayez donc d'abord de me comprendre, et, après avoir compris, jugez alors ! Ne m'attribuez pas ce qui appartient aux interprétations d'hommes sujets à l'erreur ! Je ne représente pas la parole de ces hommes faillibles, mais la parole infaillible de Dieu.

Avant de m'accuser d'erreur et de fausseté, montrez-moi donc que l'Eglise catholique, que seule je reconnais pour mon interprète autorisé ait jamais imposé à la foi de ses fidèles de croire, ce que vous me faites dire, savoir que mon récit inspiré proclame, que Dieu a formé notre planète avec tout ce qu'elle renferme dans l'espace de 6 jours de vingt quatre heures chacun.

Et de fait, quiconque est au courant de l'histoire de l'Exégèse biblique n'ignore pas que l'Eglise n'a jamais émis de définition dogmatique concernant le caractère et la durée des 6 jours de l'Hexameron.

Les traits dirigés par l'incrédulité contre la Bible et contre l'Eglise, son unique interprète vivant autorisé, sont donc de vains coups lancés en l'air, qui ne sauraient atteindre ni l'une ni l'autre.

Tout ce que ces champions, peu avisés de la science, peuvent réclamer légitimement des exégètes catholiques se réduit à ceci, c'est qu'ils donnent la preuve que le récit génésiaque n'est pas en contradiction avec les résultats avérés de la géologie et de la paléontologie. Or cette preuve, les exégètes catholiques sont à même de la fournir, et cela suffit pour répondre aux attaques.

De ce que les explications, au moyen desquelles les exégètes catholiques de nos jours écartent le prétendu conflit imaginé entre la Bible et la Science par les écrivains incrédules, ne sont plus les mêmes que celles de leurs devanciers, il ne suit guère ni qu'ils abandonnent le sens naturel et vrai du récit, ni que l'Eglise donne de nos jours à ce récit un sens différent de celui d'autrefois. C'est que, en effet, d'une part l'Eglise n'a jamais défini pas plus de nos jours qu'autrefois quel est le sens du récit en ce qui concerne les VI jours y mentionnés, et que, d'autre part, le texte biblique, si simple en apparence, a, en sa qualité de « parole de Dieu », de mystérieuses profondeurs jusqu'auxquelles on ne pénètre parfois qu'après de longs siècles de recherches et de tâtonnements avortés. C'est ce qui arrive surtout dans les parties qui ressortissent non pas à l'ordre surnaturel et intéressant le salut de l'homme, mais à l'ordre naturel, où notre salut éternel n'est pas intéressé.

Dieu n'est guère tenu de faire dans la Bible à l'homme des révélations concernant les choses de l'ordre naturel ou scientifique pour lui permettre d'atteindre sa destinée suprême. L'on comprend dès lors qu'il laisse dans sa Parole écrite des obscurités relativement à cet ordre de choses et que l'intelligence humaine a pour tache d'éclaircir les obscurités en rapprochant d'elles la lumière jaillie des découvertes faites sur le terrain des

sciences naturelles. Il est manifeste que de pareilles obscurités du texte biblique ne sauraient qu'être plus fortes aux époques, où les révélations de l'ordre naturel faisaient encore absolument défaut. Il est également manifeste que ces obscurités, en l'absence de tout moyen pour les dissiper, ont pu conduire les exégètes à des interprétations qui, rapprochées des découvertes modernes, semblent indubitablement fausses. Mais s'ensuit-il que le récit biblique est entaché d'erreur ? Aucunement. Ce qui le prouve, c'est que, grâce à la lumière répandue sur le texte biblique par les résultats acquis de la science, on arrive de nos jours à montrer que le récit génésiaque n'a pas le sens erroné qu'on lui attribuait jadis, mais un tout autre sens, lequel se laisse facilement concilier avec les découvertes modernes géologiques et paléontologiques.

De tout cela il résulte clairement que la Bible et l'Eglise sont absolument innocentes et d'erreur et de palinodie en ce qui concerne l'explication de la formation de notre planète et de tout ce qu'elle contient. Avant de les accuser, leurs adversaires eussent dû attendre qu'ils se fussent prononcés au sujet du point en question. Or c'est ce que n'a fait jusqu'ici ni l'une ni l'autre.

Unique interprète autorisé de la Bible, l'Eglise s'est abstenue jusqu'à présent de se prononcer au sujet de ce côté purement naturel de l'œuvre créatrice relatée par la Bible. Par contre tout ce qui dans ce récit de la création se rapporte à l'ordre surnaturel et tend au salut éternel de l'homme, vrai but des révélations bibliques, a été clairement défini par l'Eglise, mais dans tout cela il n'y a rien qui prête le flanc à quelque contradiction avec les résultats acquis de la science.

L'état de la question est maintenant clairement déterminé. Il ne nous reste plus qu'à établir vis-à-vis de nos adversaires, que le récit génésiaque, interprété d'une façon strictement conforme aux règles de l'exégèse, n'est nullement contredite par les découvertes modernes de la géologie et de la paléontologie, mais qu'il est, au contraire, assez large pour qu'on y puisse introduire facilement tous leurs résultats acquis.

II.

Examen exégétique du caractère des jours génésiaques.

Dans la présente question d'Apologétique biblique il importe avant tout d'arriver à déterminer le véritable caractère des jours génésiaques.

Jusqu'à notre temps les jours de l'Hexaméron ont été considérés par les uns, et cette opinion a pour elle une haute antiquité, comme des jours naturels de 24 heures.

Mais, à partir des grandes découvertes géologiques et paléontologiques, les exégètes modernes en grand nombre se sont plu à y voir des jours-époques. Les partisans de cette opinion ont soin de faire ces époques larges assez pour permettre aux hommes de la science d'y faire entrer les diverses formations terrestres avec les séries de siècles réclamées par chacune d'elles.

Il nous reste à dire maintenant ce que nous pensons de ces 2 interprétations des jours génésiaques.

Au point de vue purement philologique on ne saurait pas condamner la première interprétation. Nous ajouterons même, et nous le prouverons plus loin, que, en tant qu'elle affirme que le mot « jôm » a, dans le récit génésiaque, le sens d'un jour naturel de 24 heures, elle est dans le vrai.

Cette interprétation ne devient inadmissible que du moment où elle présente cette signification comme excluant tout autre sens.

Comme telle elle se met en contradiction avec le contexte, et en outre elle paraît être inconciliable avec les récentes découvertes scientifiques et créer ainsi un véritable conflit entre a science et la Bible. « Je ne m'arrêterai pas, dit le R. P. Brucker, à prouver que ces théologiens se font une très grande illusion. La condamnation unanime de leur système par les géologues et les paléontologistes (car tous, sans exception, le déclarent impossible et absurde) devrait suffire pour les empêcher de le soutenir comme plus conforme à l'Écriture et à la tradition. La vérité est, d'ailleurs, qu'il n'y a pas de tradition théologique sur la question,nous l'avons déjà vu plus haut (1). » Quant à la seconde interprétation, savoir celle qui voit dans les jours génésiaques des *jours-époques*, représentant chacun de longs espaces de temps, cette interprétation me parait exégétiquement impossible comme contraire à la philologie biblique.

Et de fait le mot « jôm » ne se rencontre dans la Bible que dans l'une ou l'autre des 3 significations que voici. Ou bien il désigne un Jour naturel de 24 heures, et c'est là sa signification la plus ordinaire, ou bien il désigne un Jour métaphorique, ou bien, enfin, il signifie « le temps » dans le sens vague et indéterminé de ce mot. Or un Jour époque, au sens des patrons de la seconde interprétation, implique la notion d'un espace de temps d'une durée déterminée. Comme telle la signification attribuée par eux au mot « jôm » manque de point d'appui dans le langage biblique, et devient par le fait même purement arbitraire.

Ce qui milite encore contre elle, c'est comme l'observe très justement Mgr Clifford, le savant évêque de Clifton, que le mot « jôm », *entendu d'un espace de temps*, quand il apparait accompagné d'un nom de nombre

(1) Les Jours de la création et le transformisme p. 582-583, N° d'avril 1889 des *Études religieuses*.

— un, deux, etc. et c'est ainsi qu'il se présente dans le récit génésiaque, n'est jamais employé dans la Bible que pour désigner un Jour naturel de 24 heures.

Il résulte de ce qui précède que le sens de « Jours-époques » attribué aux jours génésiaques est absolument contraire au langage biblique et que dès lors la 2de interprétation est dénuée de base.

Ni l'une ni l'autre des deux opinions, qui ont été en vogue jusqu'ici, ne pouvant être admise, force est pour l'exégète de donner une autre interprétation de la nature des jours de l'Hexaméron qui, tout en étant justifiée philologiquement, puisse se concilier en même temps avec les données de la science.

La clé du problème à résoudre nous parait fournie par l'interprétation, dite *idéaliste*, qui révendique pour l'expression « jôm » un sens complexe, l'un propre et l'autre figuré ou métaphorique, dans le récit génésiaque.

Quand nous disons que l'interprétation idéaliste revendique un double sens pour le mot « jôm », nous n'entendons parler que de notre propre interprétation. Et de fait, l'interprétation idéaliste, telle qu'elle se rencontre chez d'autres, ne fait pas ressortir suffisamment ce double sens attaché par l'écrivain sacré à l'expression « jôm ».

Ainsi que nous le ferons voir tantôt, celui-ci avait besoin d'une part de la notion de « jour » dans le sens de jour naturel de 24 heures pour pouvoir baser sur cette signification l'institution divine de la semaine chez son peuple, et d'autre part de la notion de « Vision » en vue des futures révélations de la géologie et de la paléontologie prévues par l'omniscient inspirateur du récit, à qui il incombait d'imprimer à celui-ci une forme de nature à ce qu'il put se laisser concilier plus tard avec ces révélations.

Le Jour métaphorique ici en question est un Jour visionnaire ou, en d'autres termes, l'exhibition dans une vision interne de quelque objet censé émerger du chaos à l'existence. Similaire de la vision diurne à nous quotidiennement exhibée par le Jour naturel des objets de la nature dépouillés par lui des ténèbres qui les voilaient, cette vision peut être désignée à bon droit sous le nom de « Jour ».

Il nous reste maintenant à prouver 1° que le mot « Jôm » est employé dans la Bible, ailleurs encore qu'ici, pour désigner un jour métaphorique, — une Vision, et 2° que le récit génésiaque renferme des indices suffisants pour nous permettre d'en inférer, que le mot « jôm » y est employé aussi dans le sens de « Vision ».

En ce qui concerne 1° le sens métaphorique du mot « jôm », ce mot se rencontre dans un sens métaphorique et *indépendant de toute notion de temps déterminé*, chez plusieurs prophètes, p. e. Joël II, 11, 31 ;

Sophon. I, 14 ; Malach. III, 5), qui désignent dans ces passages sous la dénomination du « Jour de Yahveh, le grand, le terrible » l' « apparition » sur la scène du monde de Yahveh ou la Vision exhibée par Yaveh se révélant à ses ennemis comme le Dieu vengeur de l'iniquité.

Dans ces passages le mot « jôm » a manifestement le sens métaphorique de vision, vision externe, dans làquelle Yahveh se manifeste entouré de tout son grandiose et terrifiant attirail de Dieu vengeur.

A cette expression de « jôm Yaveh » correspondent dans le N. T. celles de *παρουσια* et d'*επιφανεια του Κυριου* auxquelles nous pouvons adjoindre le « dies Domini sicùt fur » (2[e] Ép. S[t] Pierre III, 10), car ici encore l'expression « dies Domini » désigne l'apparition du Seigneur représentée comme devant se produire inopinément.

Nous croyons avoir fait suffisamment la preuve dans ce qui précède que l'expression « jôm » apparait aussi ailleurs dans la Bible dans un sens métaphorique. Nous allons essayer maintenant de prouver ultérieurement qu'il y a dans le récit génésiaque des indices suffisants pour nous permettre d'affirmer, qu'il est employé également ici dans ce même sens, c'est-à-dire dans le sens de « Vision ».

Le caractère visionnaire du récit nous est révélé par les expressions « soir » ('ereb) et « matin » (boqer) suivies de celle de « jour » (jôm), qui reviennent jusqu'à 6 fois dans le récit hexamérique.

Remarquons bien que « le Jour » dans la Nature constitue une réelle « exhibition ». Et en effet, quand le Jour commence à poindre dans la Nature, les êtres, que le soir avait cachés derrière un voile de ténèbres, se dépouillent peu à peu de leur enveloppe ténébreuse, et, dès le matin, ils commençent à se révéler à notre vue. Puis, quand le plein jour est là, nous obtenons la claire et parfaite Vision de tous ces êtres.

Remarquons aussi qu'il est dit Gén. I, 2 que « les ténèbres couvraient la face de l'abîme (t'hom), duquel, d'après le contexte du récit génésiaque, émergent ensuite successivement les diverses créatures signalées dans le récit comme produites par Dieu. Pour l'écrivain sacré, témoin visionnaire des opérations du divin créateur, il fait, d'après le V. 2[b], d'abord « Soir ». Il n'a d'abord devant lui que l'abîme chaotique recouvert de ténèbres aussi longtemps que ne commence pas la divine opération productrice des œuvres hexamériques. Jusqu'alors celles-ci se trouvent engouffrées dans le chaos et les ténèbres.

Mais aussitôt que l'opération divine commence à s'exercer sur le contenu de l'abîme chaotique pour en tirer les diverses classes d'êtres à produire par lui, chacune d'elles émerge successivement et peu à peu du chaos ténébreux et apparait dans une espèce de lumière crépusculaire matutinale ou dans sa forme rudimentaire, aux regards du spectateur Visionnaire, pour lequel il fait dès lors « matin ». Puis, quand la forma-

tion de l'œuvre émergée du chaos est complète et parfaite, il fait enfin « Jour » pour le Voyant.

Telle est aussi dans la nature la génèse visuelle. En effet, aussi longtemps que dans la nature les objets sont couverts par les ténèbres, ils sont comme inexistants pour le spectateur en tant que dérobés à sa vue.

Mais une fois que les ténèbres commencent à se dissiper aux lueurs de la lumière matutinale, il parvient à en distinguer les grands contours. Puis, le plein Jour survenant, il en obtient la Vision claire et nette.

Tel est le Jour métaphorique ou la Vision, dans laquelle le voyant vit se dérouler aux yeux de son esprit chacune des diverses étapes *visionnaires* de l'œuvre hexamérique. Au début de chaque étape il se trouve placé dans les ténèbres. Chaque fois qu'une œuvre est complètement achevée elle disparaît de devant son esprit : il fait « soir » pour lui. Puis à chaque reprise des opérations du divin créateur, il passe du « Soir » au « Matin » et ultérieurement au plein « Jour », c'est-à-dire à la vue claire et parfaite de l'objet produit.

Le Jour métaphorique ici en question est donc calqué exactement sur le jour naturel, et cette parfaite similitude a rendu possible la juxtàposition à ce jour métaphorique du jour naturel de 24 heures, que l'écrivain sacré a voulu désigner également sous la dénomination de « jour » en vue de la formation de la semaine de 6 jours ouvrables et d'un jour férié, le septième.

Il résulte de ce que nous venons de dire, que nous pouvons conserver pour chacun des 6 jours métaphoriques du récit génésiaque la dénomination de « jour », et traduire par conséquent « jôm ehad » par « premier jour » et ainsi de suite. Cependant nous ne pouvons pas perdre de vue la portée complexe de cette expression, par laquelle il nous faut entendre en même temps un jour métaphorique ou une Vision, et aussi un jour naturel de 24 heures.

Les initiés comprenaient ce langage complexe (1) et dans la description hexamérique ils voyaient eux la description d'une série de jours métaphoriques ou de Visions, et cela d'autant plus facilement que la signification métaphorique du mot « jour » était conforme à l'usage de la langue.

Que ce sens ait échappé au peuple, nous n'y contredirons pas. Mais

(1) Nous pourrions alléguer plusieurs passages de la Genèse et voire même des passages empruntés au 1er chapitre pour établir que l'auteur sacré se sert parfois d'une sorte de langage cryptologique compris par les initiés, mais qui échappait au Vulgaire. Mais ce n'est pas ici le lieu pour traiter cette question. Elle est, cependant, à notre avis de la plus haute importance pour l'exegète. Chaque fois qu'on arrive à le découvrir, il ouvre en même à l'exegète une source de révélations inattendues.

nous ne voyons pas quel mal il pouvait y avoir à cela. Il suffisait au peuple de savoir que la création tout entière est l'œuvre d'un seul et même Dieu. Pour le reste, l'écrivain sacré atteignait ultérieurement son but de faire honorer à un jour déterminé d'une façon spéciale ce Dieu créateur en arrangeant son récit de telle façon que le peuple y reconnut six étapes successives d'opération divine, auxquelles fait suite une septième, celle du repos divin. Ces diverses étapes étaient destinées à servir de norme, selon laquelle, à l'exemple du Créateur, il devait après 6 jours de travail se reposer le septième, c'est-à-dire s'abstenir en ce dernier jour de tout travail pour l'employer à témoigner par des actes religieux sa reconnaissance à son Créateur.

Nous croyons avoir établi solidement que dans le récit génésiaque l'expression « jôm » a un sens complexe ; mais l'écrivain sacré a eu surtout en vue le sens de « jour métaphorique », lequel équivaut à celui de « Vision ».

Peut-être quelque lecteur se sentira-t-il retenu de se rallier à notre interprétation, et prétendra-t-il, lui opposer le préjudice de sa nouveauté. Peut-être se dira-t-il à part lui-même : ce qui est nouveau est suspect !

A cette objection de « nouveauté suspecte » je pourrais me contenter d'opposer l'adage bien connu de St Augustin : In dubiis libertas — et revendiquer avec ce grand Docteur pour notre opinion une entière liberté. C'est que, de l'aveu de tous les hommes compétents, la présente question est de celles qui n'intéressent ni le dogme, ni la morale et qui ne rentrent pas, par conséquent, dans le domaine de ces choses immuables, dont le même Père dit : In necessariis unitas ! (1)

Mais nous ne voulons pas nous contenter de cette fin de non-recevoir. Nous opposons donc au reproche, d'ailleurs mal fondé comme on va le voir, de nouveauté, le témoignage d'un moine lettré du VIe siècle. Il résulte, en effet, de son témoignage que, à cette époque reculée, le sentiment que les Jours hexamériques représentent des « Visions » ou des Jours méthaphoriques, était déjà répandu dans l'Eglise.

Le personnage en question Cosmas de son nom, auquel on donne le surnom d'*Indico pleustes* à cause de ses voyages dans l'Inde, parlant du séjour de Moïse sur le mont Sinaï, s'exprime comme suit : « Après 40 jours, Dieu le transforme intérieurement et extérieurement, et il lui révèle ce qu'il avait réalisé dans l'œuvre des VI jours, et il lui montre au moyen de ces VI jours en forme de Vision et il lui met devant les yeux ce qu'il avait fait en chacun de ces jours, savoir au 1er jour le Ciel et la terre » (2).

(1) Voir à ce sujet l'article cité plus haut du R. P. Brücker, S. J. Les jours de la création et le transformisme, pag. 572-573.

(2) Le texte latin porte : « Elapsis autem quadraginta diebus, formam ipsi et animum novum indit Deus, revelatque omnia quae in opere sex dierum perfice-

Il résulte clairement de ces paroles, que Cosmas considérait les VI jours du récit génésiaque comme des jours métaphoriques, comme des Visions, au moyen desquelles Dieu révéla à Moïse son Œuvre hexamérique.

Pour n'être revenue depuis que bien tard au jour, après avoir subi entretemps une éclipse inexplicable, notre interprétation n'est donc pas moins pour cela déjà fort ancienne. Aussi bien la forme absolue même, dans laquelle Cosmas l'énonce semble-t-elle indiquer que de son temps elle jouissait dans l'Eglise d'un droit de bourgeoisie incontesté.

Nous osons croire qu'au fur et à mesure que les interprètes catholiques scruteront de plus près le texte hexamérique, le nombre des adhérents de l'opinion par nous embrassée ne fera que s'accroître.

Assise sur une base philologico-biblique solide, cette interprétation nous semble être aussi la plus apte à déjouer les calculs de l'incrédulité, en lui arrachant les armes au moyen desquelles celle-ci prétend détruire la véracité du récit inspiré. C'est ce que nous allons essayer d'établir dans le § suivant.

(*A continuer.*) FL. DEMOOR.

LES RELATIONS ENTRE LE SAINT-SIÈGE ET LE ROYAUME D'ITALIE.

Mémoire de son Excellence le Marquis DE LA VEGA DE ARMIJO, ministre des affaires étrangères d'Espagne, présenté à l'Académie royale des Sciences morales et politiques, à propos d'un travail de M. Leroy-Beaulieu, publié dans la *Revue des Deux Mondes*. — Traduit de l'espagnol, par l'abbé **J. Moreau**, curé à Hulsonniaux, suivi de *La Question Romaine internationale et Anglaise et non pas seulement Italienne*, par Sa Grandeur Monseigneur **H. Vaughan**, évêque de Salford, traduit de l'anglais par le même, avec une lettre de l'auteur.

Un volume gr. in-8° de 92 pages. Paris, V. Palmé. — Bruxelles, A. Vromant et Cie.

Prix : fr. 1-25.

(En vente chez tous les libraires).

Nul homme impartial ne songe plus à nier l'importance du mouvement, chaque jour grandissant, qui s'établit en faveur de la restauration du Pouvoir Temporel du Pape. C'est surtout depuis les nombreux pèlerinages qui se sont succédés à Rome l'an dernier pour célébrer de jubilé sacerdotal de Léon XIII, que la Question Romaine s'est réveillée et a repris un puissant essor. Elle s'impose forcément à l'attention des esprits sérieux de tous les partis, et de toutes les écoles. On sent, comme l'a dit

rat : illisque sex diebus in Visione opificium illud ostendens at in conspectu ponens quae singulis diebus condiderat, nimirùm primâ die Coelum et Terram. (Collect. Galland. T. XI, L. II, p. 410).

Léon XIII lui-même, que les intérêts les plus vitaux de l'Europe et du monde, pivotent autour de cette question capitale ; la paix, le vrai progrès, le bonheur social des peuples, dépendent de la solution plus ou moins loyale, plus ou moins équitable, que les Puissances donneront à ce problème de Droit suprême. Aussi assistons-nous aujourd'hui à un spectacle grandiose et consolant : d'un côté, d'éminents publicistes, des hommes d'État distingués appartenant au monde libéral, mais animés d'intentions droites, rehaussent et accentuent la Question dans de longues et sérieuses études qu'ils livrent à la publicité ; d'un autre côté, les voix les plus autorisées du camp catholique revendiquent non seulement dans la presse, mais dans des congrès aussi imposants par la valeur et le mérite de leurs orateurs, que par leur fréquence et le nombre de leurs adhérents, les droits supérieurs et méconus du Saint-Siège. Il importe de maintenir, de favoriser et d'élargir ce grand mouvement de réparation nécessaire, en le faisant connaître au peuple catholique qui doit s'y associer. Tel est le but de la brochure que nous annonçons plus haut. Monsieur l'abbé J. Moreau, en donnant au public français la traduction de deux importants travaux sur la Question Romaine a voulu montrer combien celle-ci préoccupe l'opinion dans le parti libéral et les régions diplomatiques, aussi bien que dans le parti catholique. La première partie de la brochure renferme le travail si célèbre et si discuté de Son Excellence M. le Marquis de la Vega, actuellement ministre des affaires étrangères d'Espagne. La haute position politique de l'auteur, la logique et la gravité de ses conclusions qui aboutissent à l'intervention internationale des Puissances ; le fait de la publication toute récente de cet opuscule qui avait été présenté déjà auparavant à l'Académie royale des Sciences morales et politiques de Madrid ; tout cela est de nature à donner un intérêt vivant aux considérations de M. le Marquis de la Vega, tout en causant de grandes anxiétés à M. Crispi.

Le travail de Mgr Vaughan est de tout point remarquable. Sa Grandeur Mgr l'Evêque de Salford envisage la Question à un point de vue plus large, plus juste, et surtout plus catholique que ne le fait M. Leroy-Beaulieu, corrigé par M. le marquis de la Vega. C'est tout ce qu'on peut dire de plus clair, de plus fort et de plus pratique sur la Question Romaine, considérée comme internationale. Et il est frappant de voir comme l'Evêque catholique, le publiciste libéral et l'homme d'État espagnol, partis de points différents sinon opposés, arrivent à la même conclusion. Ces deux études mises en parallèle par M. l'abbé Moreau ne peuvent manquer d'exciter au plus haut point la curiosité et l'intérêt de tous les catholiques.

La traduction en est sûre, ayant été d'ailleurs pleinement approuvée et louée par les auteurs ; elle est claire, facile, coulante et d'un mérite littéraire digne de charmer les lecteurs français.

C'est un véritable service rendu à la grande cause pontificale qui tient l'Europe en suspens, que cette traduction destinée à vulgariser parmi nous les efforts faits à l'étranger pour éclaircir et résoudre la Question du pouvoir temporel. Puisse le public comprendre la part qui lui revient dans la revendication internationale des droits du Saint-Siège ! Mgr Vaughan dans une lettre au traducteur, laquelle figure en tête de son travail, souhaite, d'accord avec M. le marquis de la Vega, qu'un Congrès européen des chefs du parti catholique se réunisse sur le sol belge et prépare une conférence diplomatique des Puissances, pour arriver enfin à s'entendre et à trancher un problème si capital. Nulle nation ne serait en soi mieux à même que la Belgique de prendre cette noble initiative ; son caractère de puissance catholique et neutre la désigne naturellement.

Nous souhaitons de grand cœur que cette idée soit appuyée par les autorités religieuses et civiles de notre pays et qu'elle se réalise au plus tôt. Mais pour cela, il faudrait un compromis des partis en présence qui assurât le respect des représentants des Puissances.

Voici, en attendant, quelques extraits de cette excellente brochure :

I

Le Vatican et le Quirinal depuis 1878, tel est le titre du premier article de M. Leroy-Beaulieu.

Il commence par rappeler qu'en 1878, lors de son quinzième voyage à Rome, on avait vu mourir, à quelques jours de distance, Victor-Emmanuel et Pie IX. Il semblait que la Providence eût décidé de faire descendre ensemble au tombeau le premier des rois d'Italie et le dernier des papes qui ait été roi temporel.

Le choix du Conclave se fixa au moment même où le peuple désignait pour remplacer Pie IX, le cardinal Pecci. Coïncidence singulière, qui rappelait les temps primitifs où le clergé et le peuple de Rome nommaient les Pontifes.

Un fait également digne de remarque, c'est l'unanime approbation qui accueillit l'élection du Conclave quand tous ignoraient encore la conduite qu'observerait le nouveau Pape.

Les libéraux italiens croyaient voir en Léon XIII, le pontife de leurs rêves : le Pape de la conciliation. Dans le camp opposé, plus d'un prélat craignait que, après quelques semaines de réserve, le nouveau Pontife ne rompît avec les traditions de Pie IX ; ils redoutaient surtout de le voir renoncer au rôle de prisonnier volontaire.

Quelques-uns rappelaient qu'étant Camerlingue, il avait fait réparer les carrosses pontificaux, signe indubitable qu'il n'approuvait pas la réclusion à laquelle le Pape paraissait condamné. Cette opinion était

encore renforcée par les habitudes et le genre de vie du nouveau chef de l'Église.

L'avenir ne devait pas tarder à démontrer l'erreur que renfermaient les espérances des uns et les craintes des autres. Les hommes d'intelligence ne s'étaient pas trompés. Longtemps avant l'ouverture du conclave en 1878, le premier écrivain politique d'Italie, M. R. Bonghi, enlevait à ses compatriotes leurs illusions en leur disant que, sur l'Église et les sociétés, le futur Pontife n'aurait pas, au fond, d'autres idées que celles de ses collègues les cardinaux et du successeur de Grégoire XVI.

M. Leroy-Beaulieu fait, à ce propos, un parallèle fort remarquable entre les deux Pontifes. On aperçoit dès l'abord le contraste de leurs deux natures. Les traits du visage, l'air, l'extérieur, tout est différent, et cependant ces différences du dehors ne sont qu'une faible image de la diversité de leurs deux intelligences et de leurs deux caractères.

La régularité des traits de Pie IX et sa belle physionomie semblaient, malgré toutes ses vicissitudes et ses chagrins, respirer la force et la confiance en la vie. Il y avait en lui un certain mélange de bonté et de souveraine dignité, de malice et de bienveillance. Son successeur, haut, maigre, avec son grand visage pâle et plein de rides, paraît débile, délicat et nerveux.

Pie IX, malgré ses malheurs, conservait une bonne humeur qui le maintenait au-dessus de ses peines, c'était une nature expansive que la vieillesse n'avait pas assoupie. Léon XIII, avec son corps d'ascète et sa physionomie d'homme du monde, a quelque chose d'austère, de froid, en même temps que de noble, d'élevé et de grave.

Dans la forme de sa bouche et dans son regard pénétrant, on lit une prédisposition à déchiffrer les pensées et les intérêts des hommes. Sa bonté, pour parler de toutes ses inclinations, naît moins de l'instinct et du tempérament que de la vertu et de la grandeur d'âme.

Cette différence de caractères des deux Papes se remarque en tout : dans leur langage, dans leurs réceptions et aussi bien dans l'administration de l'Église que dans les relations avec les différents États.

Pie IX, simple dans sa personne, comme tous les Papes modernes, aimait cependant à entourer le Saint-Siège d'éclat et de magnificence. Il avait le goût royal de la pompe et des arts. Désireux d'illustrer en toutes choses son Pontificat, il mettait son plaisir à construire et à rebâtir des monuments et des églises au point qu'il y a peu de basiliques auxquelles ce pontife n'ait mis la main.

Son successeur fut élevé au Souverain Pontificat dans un moment de pénurie. Privé d'une partie des offrandes que faisaient les fidèles à Pie IX, Léon XIII s'occupa sans tarder de diminuer les charges du Saint-

Siège en mettent ses dépenses en harmonie avec les modestes ressources que lui procuraient le denier de Saint-Pierre et les aumônes. Il réalisa en tout des économies et établit la régularité, en supprimant les sinécures, en diminuant les soldes ; il en arriva au point que l'auteur dont nous parlons raconte qu'après avoir supprimé les gratifications d'usage, lors de son exaltation au Pontificat, il avait, disait-on, ordonné la vente des jardins du Vatican.

Par contre, il augmentait les frais de création d'écoles et de missions, sans oublier la presse qu'il ne dédaignait pas d'informer par ses communications, écrites, selon plusieurs, de sa propre main.

Pie IX, jusque dans sa vieillesse, aimait à recevoir les pèlerins et à leur parler. Léon XIII préfère à ces manifestations le recueillement et le silence du cabinet ; il aime mieux écrire que parler.

Pie IX était orateur, plein d'une naturelle et impétueuse éloquence, doué d'une voix d'une admirable sonorité ; très habile dans les improvisations il ne craignait ni les enthousiasmes ni les interprétations malveillantes. Léon XIII est un écrivain qui aime à méditer ses pensées et à polir son langage.

Depuis le xviii[e] siècle, depuis Benoît XIV et Clément XIV, Rome n'a pas eu de Pape plus versé dans les sciences ecclésiastiques et même plus familier avec les auteurs classiques et la littérature moderne. Théologien et philosophe très partisan de la scholastique de saint Thomas, il ne dédaigne ni la poésie, ni le beau langage ; il n'est pas étranger aux études profanes et aux sciences modernes. Suivant la tradition du dernier siècle qui a survécu en Italie, il s'est montré, à ses heures, poète latin et poète italien ; en même temps, il lit les publicistes modernes en les suivant jusque dans le chemin ingrat de l'économie politique.

Dans ses lettres pastorales d'Evêque, il cite plus d'une fois la *Revue des Deux Mondes*. On peut louer en lui la langue toscane et la plume latine ; à l'encontre de ses prédécesseurs, de Pie IX surtout qui lisait peu et écrivait encore moins, Léon XIII rédige lui-même ses encycliques. C'est ainsi que l'on rencontre dans ses travaux, à travers les formules traditionnelles, quelque chose de plus personnel que dans la plupart des écrits de ce genre.

Intelligence, goûts, mœurs spontanées ou acquises : il serait difficile de trouver deux hommes plus différents ; il semble, dit M. Leroy, que la Providence ait voulu corriger l'un par l'autre.

Cette différence a pu, dès l'abord, faire croire à beaucoup que la conduite de l'un ne serait pas celle de l'autre. Mais s'ils avaient réfléchi que Pie IX et Léon XIII étaient imbus des mêmes traditions, de la même foi en la haute mission de l'Église et de la Chaire apostolique, ils se seraient vite convaincus du contraire. Il n'en saurait être autrement. Dans cette

dynastie spirituelle séculaire, on voit se transmettre les points de vue, les projets, les aspirations, avec un esprit de suite plus grand que dans toute la lignée des princes du sang. Les Papes sont liés par les décisions antérieures et par leur histoire, autant que par les attaques de leurs ennemis et l'amour des fidèles.

L'objectif du Pontificat, c'est le triomphe de l'Église. Ce triomphe, Pie IX crut qu'il en serait témoin, jusqu'au dernier moment. C'est cette idée qui lui faisait donner à l'Église le titre de militante. Cette victoire, qui, suivant la doctrine catholique, ne sera pas complète sur la terre, le Saint-Siège la cherche depuis dix-huit cents ans au travers de luttes sans trêve contre son ennemi, qui change de forme et de nom avec les siècles.

Le grand adversaire du jour, ce n'est pas le césarisme payen de l'antiquité ; ni le néo-césarisme chrétien des Rois et des Empereurs du moyen âge ; ce n'est ni le schisme ni l'hérésie ; c'est la Révolution, monstre nouveau, qui, aux yeux de l'Église, réunit en soi toutes les erreurs, toutes les usurpations et toutes les violences. Pour Léon XIII, comme pour Pie IX et Grégoire XVI, c'est indubitablement l'ennemi contre lequel les Souverains Pontifes renouvellent constamment leurs déclarations de guerre. Mais, tandis que Pie IX, dans l'ardeur de la lutte, inclinait à confondre avec la Révolution tout ce qui est civilisation et esprit moderne, Léon XIII s'attache à isoler celui-ci ; il a grand soin de distinguer entre l'adversaire qui se proclame lui-même irréconciliable et la civilisation ou le progrès des idées et les aspirations contemporaines. En cela, il n'innove rien ; il ne fait que s'attacher à la tradition qui a toujours représenté la foi chrétienne comme capable de s'adapter à toutes les modifications qui surviennent dans la société civile. Il débarasse simplement l'Église des exagérations qui la déconsidèrent ou des alliances qui la compromettent. (*A continuer.*).

BIBLIOGRAPHIE.

La maison Pustet à Ratisbonne vient de publier les trois livres suivants :

Rituale parvum, continens Sacramentorum administrationem, infirmorum curam et Benedictiones diversas ad sacerdotum curam animarum agentium usum commodiorem ex Rituali Romano excerptum. Editio secunda. Rouge et noire 1889. 32°. 1 M. 20 d.

Edition très commode contenant tout ce qui est nécessaire au prêtre dans les principales fonctions de son ministère ainsi que les principales bénédictions.

* * *

Manuale Clericorum, in quo habentur Instructiones asceticae liturgicaeque, ac variarum precum formulae ad usum eorum praecipue, qui in Seminariis clericorum versantur. Collegit disposuit edidit P. Josephus Schneider S. J. Editio tertia, recognita et emendata. Superioribus approbantibus. 1889. 728 Seiten in 16° 4 M 20 d. En demi chagrin 4 M. 90 d.

Excellent manuel contenant d'excellentes instructions sur la vocation, le séminaire, la piété, les études, la réception des ordres ; ainsi qu'un bon et nombreux choix de prières et l'exposé explicatif des fonctions des ordres mineurs et majeurs.

* * *

Diurnale parvum sive Epitome ex Horis Diurnis continens Psalmos quotidie recitandos et Commune Sanctorum unacum Officio B. M. V. per annum atque Orationibus Propriis Sanctorum. Avec approbation. Rouge et noir 1889. 12°. 1 M. 50 d.

Cet abrégé du diurnal est certainement très facile et très agréable à manier. Il le serait beaucoup plus encore si dans une prochaine édition, l'on ajoutait quelque propres de fêtes qui ont des octaves, par exemple, les antiennes du dimanche et quelques autres oraisons. Encore on pourrait supprimer sans inconvénient l'office complet de la S. V.

* * *

Il vient de paraître un nouveau journal d'enseignement intitulé la *Nouvelle Revue*, que nous croyons devoir signaler à nos lecteurs en la leur recommandant d'une manière toute particulière.

Cette Revue, entreprise avec les encouragements de l'Autorité diocésaine a pour but de donner chaque semaine aux Institutions catholiques, un emploi du temps conforme aux programmes scolaires.

Les articles traités dans chaque numéro en seront indiqués pour les trois cours de l'Ecole primaire. De plus des articles d'actualités, tels que faits astronomiques, météorologiques, scientifiques y seront également traités.

Voici d'ailleurs le programme que s'est tracé la Direction : emploi du temps, grammaire, composition française, lecture expliquée, arithmétique, géométrie, histoire et géographie, histoire sainte et histoire de l'Eglise, sciences physiques et naturelles, morale, instruction civique, anglais, allemand, dessin, musique. De plus un supplément comprenant des directions pédagogiques, la description d'expériences que l'on peut faire soi-même sans le secours d'appareils spéciaux, le texte des sujets proposés dans les différents examens, des études de coupe de travaux manuels, des leçons d'agriculture, d'économie domestique, etc. Une large part est aussi faite au cours enfantin.

On voit donc que le but de cette œuvre tout en aidant les Educateurs dans la préparation de leur classe est de leur ouvrir un horizon plus large que ne le comporte ordinairement les journaux de ce genre tout en restant orthodoxe dans la plus grande acception du mot. D'ailleurs tous les professeurs qui veulent bien collaborer à cette œuvre sont tous des hommes éminents, professeurs à l'Institut Catholique, au Collège de l'Immaculée Conception, dans les écoles Sainte Geneviève, Massillon, etc.

La Rédaction a été confiée à une personne d'un mérite tout exceptionnel qui compte vingt ans de pratique dans l'enseignement et à qui le désir de rester résolument libre de sa conscience a fait refuser les postes les plus enviés dans l'enseignement. Nous tairons son nom puisqu'elle le désire lui demandant seulement la permission de lui en exprimer ici tous nos regrets.

La *Nouvelle Revue* paraîtra le jeudi de chaque semaine à partir du mois de Novembre. On s'abonne aux bureaux de la Rédaction 3, rue Séguier, à Paris. Prix de l'abonnement au journal 6, fr. par an, supplément 5 fr. Le numéro complet, franco par la poste, 0 fr. 40.

* * *

L'Écoles des Hautes Études de Paris a publié depuis sa fondation un grand nombre d'ouvrages savants de premier ordre qui s'accroit chaque jour et porte les noms des princes de la science française : Bergaigne, Maspero, Tournier, Thurot, Darmesteter, Breal, Robiou, G. Boissier, G. Paris, Cte de Puymaigre, Gaidoz, ainsi que P. Meyer, M. Muller et bien d'autres. Nous recevons aujourd'hui un volume de 380 pp. avec planches qui inaugère une nouvelle série de travaux qui ont pour objet les Sciences religieuses. Nous y trouvons entre autres choses *une inscription sabéenne* par M. H. Detenbourg, les populations primitives de la Palestine par M. Vernes. *La question des Investitures* dans les lettres d'Yves de Chartres Par M. Esmein. *La conversion de S. Paul* par E. Havet. — *Le sens du mot Sacramentum dans Tertullien* par M. A. Reville.... *L'origine de la philosophie scolastique en France et en Allemagne* par Picavet, etc., etc.

Il n'est pas besoin de dire dans quel esprit tout cela est conçu. Quand pourrons-nous avoir aussi notre *École des Hautes Études* avec des publications de la valeur des précédentes ?
